

EBAUCHE
DE LA
RELIGION NATURELLE;

PAR

Mr. WOLLASTON:

Traduite de L'ANGLOIS,

AVEC UN

SUPPLEMENT,

Et autres Additions considérables.

Quelques-uns, voulant éviter la superstition, tombent dans une grossière & opiniatre impiété; & ils passent par-dessus la piété, qui tient le milieu entre ces deux extrémitez, Plutarque dans son Traité *de la Superstition*, à la fin.

Méprisant les honneurs, que la plûpart des hommes recherchent avec tant d'empressement, & ne perdant jamais la vérité de vûe, je tâcherai, autant qu'il me sera possible, de vivre en homme de probité, &, quand il le faudra, de mourir de même, Platon dans son Dialogue intitulé *Gorgias*, vers la fin.



A LA HAYE,

Chez JEAN SWART.

MDCCXXVI.



PREFACE.

ES Préfaces sont si décriées, qu'il coûte autant à un Auteur, qui écrit pour se faire lire, à se résoudre à en commencer une, qu'il lui coûteroit presque de la bien faire: & si je ne m'étois comme engagé dans quelque Note à faire celle-ci, peut-être cette Traduction auroit-elle été, comme l'Original, sans Préface: mais puisqu'il faut ceder à la coutume & à cette espèce de devoir, je la ferai très concise; & je n'y toucherai que quelques particularitez, qui regardent Monsieur Wollaston, & cette Traduction.

Mes Mémoires ne m'apprennant rien touchant la famille, la naissance, la Patrie de l'Auteur de ce Livre, je commence par dire au Lecteur que cet illustre Anglois nâquit dans la disgrace de la fortune, cette fameuse prostituée aux gens sans mérite, & elle lui fut d'abord aussi avare de ses faveurs, que la Nature lui fut prodigue des siennes.

Monsieur Wollaston cultiva ses talens extraordinaires avec un soin proportionné à leur excellence: après avoir fini ses prémières études, il se chargea

d'une Eglise, selon les uns, ou d'une Ecole, selon les autres: quelle qu'ait été son occupation, il est à présumer qu'il s'y donnoit avec tout le zèle, dont un homme, pénétré de ses devoirs, est capable, lorsqu'il lui échut une ample succession: on m'a raconté diversement la manière, dont elle lui tomba en partage; mais parceque les rélations, qu'on en fait, se contredisent toutes, je ne veux me rendre garant d'aucune: ce qu'il y a de constant, c'est qu'il reçut ce riche héritage d'un parent, qui, aiant meilleur gout que la fortune, voulut récompenser par-là le mérite de Monsieur Wollaston.

Animé par une véritablement noble ambition, ce Philosophe ne se sert point de ses nouvelles richesses pour s'intriguer à la Cour, ni pour rendre vrai ce bon mot d'Horace; Devenons-nous riches, nous nous addonnons à la Musique, ou à la Peinture; *Venimus ad summum fortunæ pingimus, atque Psallimus* *: le passage, tiré de Platon & placé sur le titre comme une espèce de devise, montre bien le cas, qu'il faisoit des honneurs, que les autres recherchent avec tant d'empressement: il emploie une partie considérable de son bien à s'acheter un grand nombre de compagnons de retraite, de tout siècle, de tout sèxe, de tout Païs, & de toute Religion: avec eux il se retire dans une agréable solitude; là il apprend à converser avec eux dans leur pro-

* *Epist. lib. 2. ad Augustum epistolâ* 1. vers 32. & 33. J'ai pris ce passage dans un autre sens qu'il n'a dans l'Original.

propre Langue ; il profite de leurs leçons & de leurs conseils, de leurs beautez & de leurs défauts ; deux astres, brillans d'une clarté divine, j'entens la Raison & l'amour de la vérité, le guident d'un pas assuré & dans ce labyrinthe ennuiant d'erreurs, de sophismes, & de sottises ; & dans les sentiers glissans de la vérité & de l'innocence : il embellit & les pensées de ces différens Auteurs par la vivacité des siennes, & leurs raisonnemens par la justesse de son esprit, & leurs sentimens même par la candeur de ses propres mœurs : & c'est enfin dans cet utile commerce avec ce que les Arabes, les Hébreux, les Grecs, les Latins, & en général avec ce que les Anciens & les Modernes ont produit de plus savant & de meilleur, que furent composées, ou du moins mises en ordre, les minutes, qui ont servi de materiaux à cette Ebauche.

Il est constant qu'on ne peut guères mieux juger du caractère d'un homme que par ses Ecrits : j'avoue bien, qu'un Auteur peut se déguiser dans ses Ouvrages ; un Livre est aussi susceptible d'hypocrisie qu'un roulement d'yeux, ou qu'un discours imposteur : mais le cœur a une espèce de stile favori, d'expressions vives, de tour naif, qui exprime naturellement & infailliblement ses sentimens, & qu'il est impossible de meconnoitre : il est presque impossible qu'un esprit, dont les productions ne sont que des exhortations au vice & des éloges du crime, n'ait tiré ses preuves de sa propre corruption ; & il

eſt au contraire impoſſible qu'un Ecrivain, qui trace avec une éloquente naïveté les plus beaux ſentimens, que la Nature humaine ſoit capable de produire, ne ſe donne lui-même pour modèle: ſtile, penſées, raiſonnemens, tout rampe, tout languit, quand on écrit ſur un ſujet, qu'on n'aime point: ſtile, penſées, raiſonnemens, tout eſt animé, lorſque la vivacité de l'eſprit eſt ſecondée de l'inclination du cœur.

De ce principe nous pouvons conclurre, qu'il n'y eut jamais de plus parfait honnête homme que Monſieur Wollaſton: ces éloges ſi vifs & ſi fréquens de la vérité, de l'ordre, de la bonne foi, de l'amour de Dieu & du Prochain, ne peuvent être que les naturels épanchemens d'un cœur charmé de toutes ces vertus: ces traits odieux, ſous leſquels il dépeint les moindres menſonges, les moindres vices, les moindres déguiſemens volontaires de la vérité, ſont les couleurs, avec leſquelles il ſe les repréſentoit à lui-même, quand la paſſion, ou le Tentateur lui déguiſoient leur turpitude & leur atrocité: la vérité eſt ſa prémière ſouveraine, elle eſt ſon guide conſtant; elle eſt la bouſſole, qu'il tâche de ne perdre jamais de vue; elle eſt la pierre de touche, par laquelle il éprouve toutes ſes actions avant que de les faire, toutes ſes inclinations avant que de s'y abandonner, toutes ſes perceptions avant que de leur faire ſuivre ſes jugemens. Mais puiſque c'eſt *aux œuvres des Juſtes à les louer*, ſelon

lon l'expreſſion du Saint Eſprit; laiſſons à ce Livre le ſoin de louer ſon Auteur: il contient peu de pages, où Monſieur Wollaſton ne s'y loue magnifiquement, quoiqu'indirectement, lui-même par les nobles idées, & par les preuves inconteſtables, qu'il nous y donne de ſa vertu: le ſeul titre de ce Traité eſt un monument auſſi auguſte de la modeſtie de cet Ecrivain, que les beautez, dont il eſt rempli, le ſont de ſon génie extraordinaire & de ſes rares talens.

Monſieur Wollaſton n'avoit point compoſé cette Ebauche en vue de la rendre publique; il n'en fit d'abord imprimer qu'un fort petit nombre d'exemplaires, qu'il deſtinoit à ſervir de monument domeſtique de ſon amitié dans la Bibliothèque de quelque ami; mais pluſieurs perſonnes, qui connurent le prix du thréſor, qu'il vouloit enfouir, le ſollicitèrent d'en donner une ſeconde Edition; il ſe rendit peu de mois après à leurs prières; & il tâcha de la rendre, ſur-tout dans les Notes, beaucoup plus correcte que la prémière.

Dès que cette ſeconde Edition paroit, la Renommée remplit ſes cent bouches du nom de cet Ecrivain; les exemplaires en ſont enlevez avec la dernière avidité; ils deviennent rares auſſi-tôt qu'ils ſortent de la preſſe; la France & la Hollande en demandent la traduction avec empreſſement: mais ſemblable, diroit-on, à ces arbres, qui ne deviennent à jamais ſecs & ſteriles, que pour avoir

à

à la fois enrichi les jardins d'une trop abondante quantité de fruit; Monsieur Wollaston semble s'être épuisé dans son Ouvrage; il meurt au Monde naturel en naissant au Monde savant; il cède, dans l'aurore de sa gloire, au coup fatal, qui couche son cadavre à côté de l'ignorant & de l'homme sans nom: de peur que la caducité de l'âge décrepit n'altère la vigueur de l'ame, la Vérité increéée enlève dans son sein ce zélé deffenseur de ses intérêts, même avant le terme prescrit à la vie humaine par le Prophète Roi: c'est dans ce sein que cette ame, libre des fraieurs d'une seconde mort, jouit de la béatitude de cette vie à venir, dont elle nous a si bien démontré la nécessité & l'excellence: c'est là que sont perfectionnées ces connoissances, qui, pour si supérieures qu'elles aient pu être ici bas à celles des autres mortels, n'étoient pourtant que le germe des connoissances sublimes, dont elle est ornée à présent, qu'elle apperçoit immédiatement tout en Dieu; qu'elle void à plein cet Etre, qu'elle ne voioit ici bas qu'en partie; qu'elle est placée sur un Thrône éternellement inaccessible aux moindres imperfections, aux plus subtiles erreurs.

Je ne puis pourtant croire que l'Auteur se fût borné, s'il eût vécu, à la seule *Ebauche de la Religion naturelle:* je crois au contraire qu'il avoit dessein de faire dans le même gout celle d'une Religion plus parfaite, j'entens celle de la Religion révélée: je fonde mes conjectures sur ce qu'il avance

en

en prennant congé de l'Ami, auquel il addresse son Livre: *Vous voilà*, dit-il, *Monsieur*, *presque débarrassé pour le présent de la peine*, &c. POUR LE PRESENT, il avoit donc en vûe d'y revenir une autre fois: il est naturel de penser que ce n'auroit été, que pour faire entrer cet Ami dans cet auguste Temple, dont il l'avoit conduit jusques au porche: mais contente du projet, la Divinité appelle à soi l'esprit, qui le forma, pour en laisser l'exécution à quelqu'autre de ses favoris. J'avoue bien que les Abadies, les Grotius, les Marsolliers ont immortalisé leurs noms en démontrant la vérité de cette Religion révélée: mais ils n'ont point traité cette matière dans le gout de cette Ebauche, outre qu'on peut encore glaner après eux. Puisse donc un si pieux & si noble projet ne point rester étouffé sous les cendres de son illustre Auteur!

L'applaudissement extraordinaire, que le Public a donné à ce Livre, ne s'étend pas également sur toutes ses parties: on a avec quelque raison blâmé les Notes mises au bas des pages: il y en a certainement plusieurs d'inutiles, elles sont presque toutes très mal digérées; & outre que les passages, tirez des Anciens, sont citez sans nommer les Ouvrages, d'où ils ont été pris; les abbréviations même des noms de leurs Auteurs les rendent presque par-tout méconnoissables. Monsieur de la Faye, Professeur des Langues Orientales à la Haye, est celui qui a débrouillé tous ces énigmes Grecs & Hé-

Hébreux: pour en venir à bout, il ne falloit pas moins, qu'une personne aussi versée qu'il l'est dans ces Langues; & aussi familière avec les Ouvrages des Rabbins & des Auteurs Grecs. Mais outre que Monsieur de la Faye possède ces Langues à fonds; il a encore pour de pareils Ouvrages une patience, qui lui est unique: j'avoue que quand je saurois moi-même assez bien le Grec & l'Hébreu, pour entendre, & pour bien expliquer, des passages en ces deux Langues sans aucun sens & sans aucune liaison, comme ceux que Monsieur Wollaston a citez, sont pour la plûpart; dont un grand nombre sont tronquez; & dont les autres sont défigurez par les fautes d'impression; j'avoue, dis-je, que je ne saurois avoir la patience nécessaire pour y bien réussir: il suffit, pour convaincre facilement le Lecteur du temps & du travail emploiez à chercher ces passages, de lui faire remarquer que Monsieur Wollaston s'est contenté de mettre en abrégé le tître du Livre, ou le nom de l'Auteur, dont il les a tirez: négligence, que nous avons corrigée presque par-tout. On sentira encore mieux l'utilité de ce travail en lisant uniquement en François une Note, qui est souvent en trois ou quatre Langues dans l'Original Anglois: je vai mettre sous les yeux du Lecteur le parallèle des Nôtes, qui ne sont pas traduites & de celles qui le sont; je n'en rapporterai que deux exemples, qui suffiront à faire également voir la nécessité de les traduire, & la peine prise en les traduisant.

La

La prémière est celle que Monsieur de la Chapelle a insérée dans la seconde Partie du dousiême Tome de la Bibliothèque Angloise: elle est à la page 68. de l'Original. „ Ainsi Aristote dit du
„ prémier Moteur, ὀυκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν· ἐξ
„ ἀνάγκης ἐστι, &c. & aprés lui les Philosophes
„ Arabes, Maimonidès, Albo, & plusieurs autres
„ enseignent tous que *Dieu existe nécessairement*,
„ *min*, &c. supposer qu'il n'existe pas implique
„ contradiction, ou, pour le dire autrement, on ne
„ sauroit supposer qu'il n'existe pas. C'est ce qui
„ semble exprimé par le nom, que Dieu se donne
„ à lui-même dans l'Histoire de Moïse, *ehjé*, &c.
„ ou dans un seul mot *ehjé*, ce qui, dans la bou-
„ che d'un autre, qui parleroit de lui à la troi-
„ siême personne, seroit *jihjé*, ou *jehevé*. C'est ain-
„ si que Philon l'explique, εἶναι πέφυκα. Abar-
„ banel de même, *scheehjé*, &c. ajoutant de plus que
„ cela montre, que Dieu n'existe pas à la manière des
„ autres êtres, *ephschar*, &c. mais *mechajeb*, &c.
„ *un Etre nécessaire*. De même R. L. b. Gersch. dit,
„ *jôré*, &c. Je passe sous silence d'autres, qui ont
„ écrit la même chose. Il y a même eu des Paiens,
„ qui semblent avoir crû qu'un nom semblable, ou
„ approchant, appartenoit à la Divinité, pour la
„ même raison: car comme *ehevé*, & son déri-
„ vé *jehevé*, sont emploiez en Hébreu, ainsi Plu-
„ tarque dit qu'en s'addressant à Dieu à la seconde
„ personne, εἶ, (*tihje*, ou *tehevé*) est αὐτοτελὴς

„ τῷ Θεῷ προσαγόρευσις καὶ προσφώνησις; & que
„ par cette dénomination nous lui donnons ἀληθῆ,
„ &c. C'est τὸ ἀΐδιον καὶ ἀγέννητον .... ἄφθαρτον,
„ c'est-à-dire, ὄντως ὄν. La seconde est à la 155.
„ page de l'Original. La loi, qui dans Platon
„ ordonne ἀπέχεσθαι, &c. est certainement bien
„ dure: celle, dont il est fait mention dans *Sepher Karedim*, est différente, *veaph*, &c. On embrasse plusieurs opinions sur de foibles raisons: lorsqu'*Ocellus Lucanus* dit Αὐτὰς, &c. comment fait-il, qu'ils
„ ne furent pas donnez également pour les deux fins,
„ d'une manière régulière: & lorsque Clement d'Alexandrie montre son zèle contre τὰς, &c. ajoutant, ψιλὴ, &c. il le fait, parceque ὁ Μωσῆς,
„ &c. & ensuite il cite un texte, qui ne fait rien
„ au sujet, & qui ne peut être à mon avis trouvé
„ nulle part, Οὐκ, &c. (*Quem interpretem secutus sit Clemens nescio*, Gent. Herv.) Certainement
„ les Juifs expliquent mieux leur Législateur.
„ Voiez comment cet עונה, dont il est fait mention dans la Loi, est expliqué par Maim. in *Hilk. isch.* Les autoritez des Chrétiens ne manquent
„ pas non plus: *Deus, cum cæteras animantes, suscepto fœtu, maribus repugnare voluisset, solam omnium mulierem patientem viri fecit; -- ne fœminis repugnantibus libido cogeret viros aliud appetere*, &c. c'est-à-dire, afin que le mari &
„ la

„ la femme ſe tinſent inſéparablement enſemble,
„ Lact.

Voici les mêmes Notes traduites, telles qu'elles ſont couchées p. 111. Note *b.* & p. 264. Note *c.*
„ Ainſi Ariſtote dit du prémier Mobile, *cela ne*
„ *peut être autrement*; *il exiſte néceſſairement*, &c.
„ & après lui les Philoſophes Arabes, Maimoni-
„ dès, Albo, & pluſieurs autres enſeignent que
„ Dieu exiſte néceſſairement, *il eſt exempt de men-*
„ *ſonge.* Suppoſer que Dieu n'exiſte pas, c'eſt ſup-
„ poſer une fauſſeté; c'eſt-à-dire, qu'on ne peut
„ pas ſuppoſer qu'il n'exiſte pas. Cela ſemble être
„ la ſignification du nom, que Dieu prend dans
„ l'Hiſtoire écrite par Moïſe; *je ſuis celui qui ſuis*,
„ ou dans un ſeul mot, *je ſuis*: or dans la bouche
„ d'une perſonne, qui parle de lui; c'eſt à la troi-
„ ſième perſonne, *il eſt.* Philon l'explique ainſi,
„ *qui exiſte de ſa nature.* De même Abarbanel:
„ *Je ſuis parceque je ſuis*; *car mon exiſtence ne dé-*
„ *pend que de moi-même:* ajoutant outre cela que
„ Dieu n'eſt pas comme les autres êtres, qui exiſ-
„ tent *d'une exiſtence poſſible*, ou hypothètique;
„ mais *d'une exiſtence néceſſaire & de ſon propre*
„ *fonds*; c'eſt-à-dire, par ſoi-même. Ainſi Rabbi
„ Levi fils de Gerſchom dit, que ce nom ſignifie,
„ *que c'eſt un Etre, qui exiſte de lui-même.* Je
„ paſſe ſous ſilence beaucoup d'autres Auteurs, qui
„ écrivent de la même manière. Il y a des Paiens,
„ qui ont crû, qu'un tel nom appartient à Dieu,
„ par la même raiſon: car dans le ſens que *ehevé*,

„ *je suis*, & de là *jehevé*, *il est*, Plutarque di „ qu'en s'addressant à Dieu à la seconde personne „ ei, *tu es* (*tihjé*, ou *tehevé*) *est la parfaite dénomination de Dieu*, *en parlant de lui*; & que par „ ce nom nous lui donnons *celui qui marque l'existence*, *qui est véritable*, *certaine & unique*, & „ *propre à lui*; *car nous n'avons pas absolument* „ *d'existence absolue*. Il est *éternel*, *sans commencement & sans fin*; c'est-à-dire, qu'*il existe absolument*.

„ La loi, qui enjoint dans Platon *de s'abstenir* „ *de semer dans tout champ féminin*, *où ce qui a* „ *déja été semé*, *ne veut rien produire*, Traité *des* „ *Loix* liv. 8. page 646. est certainement une loi „ bien rude : celle dont il est fait mention dans „ Sepher Karedim, contient autre chose: *C'est un* „ *précepte affirmatif*, *que le mari s'acquitte du devoir conjugal*, *quand même sa femme seroit enceinte*. On embrasse souvent plusieurs opinions „ sur des raisons légères. Lorsqu'Ocellus Lucanus „ dit, *que les Dieux ont donné aux hommes la force*, „ *& les organes*, *& le désir pour l'accouplement*, „ *& non pas pour le plaisir*, *afin que leur race durât toujours*; comment sait-il qu'ils ne furent pas „ donnez également pour les deux fins, d'une manière légitime? Ainsi lorsque Clement d'Alexandrie étale son zèle contre *les semences infructueuses & le commerce avec les femmes enceintes*, &c. „ ajoutant que *le moindre plaisir pris dans le mariage est contre la loi*, &c. il le fait parceque

„ Moï-

„ Moïse détourne les hommes des femmes encein-
„ tes; & il cite ensuite un passage, qui ne fait rien
„ au sujet, & qu'on ne peut, à mon avis, trouver
„ nulle part: *ne mange point de lièvre, ni de hyè-
„ ne*. Je ne sai, dit Gent. Herv. quel inter-
„ prète Clement d'Alexandrie a suivi. Voiez
„ comment cet עונה, *le temps fixe*; c'est-à-dire, le
„ devoir conjugal, dont il est parlé dans la Loi
„ Exode 21. 10. est expliqué par Maimonidès
„ dans *Hilkoth ischot*. Les autoritez des Chrétiens
„ ne manquent pas pour confirmer cette explica-
„ tion: *Dieu aiant donné aux femèles des animaux
„ de la repugnance pour s'accoupler avec le mâle d'a-
„ bord qu'elles ont une fois conçu, a fait que la fem-
„ me seule n'en eût point pour l'homme, de peur que
„ la repugnance des femmes ne portât la passion des
„ maris à souhaiter quelqu'autre chose*, &c. c'est-
„ à dire, afin que le mari & la femme fussent tou-
„ jours inséparables, Lactance.

La difficulté, où on a été de trouver dans la Haye des caractères Grecs & Hébreux, nous a empêché de joindre le Grec & l'Hébreu des passages traduits à la traduction, qui en a été faite. L'Imprimeur n'en a seulement pas assez pour imprimer, dans leurs Langues originales, ceux qui sont contenus dans ces deux Notes.

J'ai une remarque essentielle & d'une tout autre nature à faire sur ces Notes; il y en a plusieurs, qui sont ce que le Vulgaire appelle libres; & quelques Lecteurs porteroient peut-être un jugement desa-

vantageux

vantageux de la délicateſſe de Monſieur Wollaſton ſur cette matière, s'ils ne ſe reſſouvenoient que le jugement, prononcé contre cet illuſtre Moderne, porteroit coup ſur les autres illuſtres Modernes, qu'il a imitez en cela; ſur les illuſtres Anciens, dont ces paſſages ſont extraits; & généralement ſur les Rabbins, ſur les Saints Pères, & ſur les Auteurs inſpirez, qui ſe ſont ſervis des mêmes paroles & des mêmes expreſſions. Notre corruption & notre libertinage ont ſeuls rendu dangéreuſes ces expreſſions développées, qui ſont pourtant très innocentes en elles-mêmes. Dans ces ſiècles, où regnoit la ſimplicité du diſcours, regnoit auſſi celle des mœurs: on s'exprimoit ſans fard; mais on vivoit ſans vice: quoique l'oreille ne s'offençât point de quelques vains ſons; le cœur ſervoit rarement d'azile à l'amour du crime. Tout cela eſt à préſent changé: on rougit des paroles indifférentes; mais on eſt plus familier avec les mauvaiſes actions: quoiqu'on ne puiſſe entendre nommer les ouvrages de la Nature; on ſe fait moins de ſcrupule qu'on ne s'en faiſoit autrefois, d'agir contre la Nature: fauſſe modeſtie, puiſſiez-vous rentrer bien-tôt dans les noirs gouffres, d'où notre corruption vous fit ſortir, pour faire place à la nature ſimple, pure, & innocente! Il eſt donc conſtant qu'on auroit tort de ſe former ſur cette eſpèce de Notes une mauvaiſe idée de la modeſtie & de l'innocence de Mr. Wollaſton: & ſi j'en ai retranché quelques-unes; c'eſt parceque les François ſont encore ſur cet article plus
fauſ-

faussement délicats que les Anglois: ainsi c'est plûtôt par condescendance pour la mode, que par scrupule, que je l'ai fait.

Il n'est pas hors de propos de faire prendre garde au Lecteur, que quoiqu'en citant les Livres saints, Mr. Wollaston ne leur donne point le titre dû à leur infaillibilité, cela ne donne aucune atteinte ni à sa Religion, ni à sa foi: il ne cite, & dans un Ouvrage de cette nature il ne devoit citer, les Ecrivains sacrez, que comme des hommes, dont l'autorité est plus, ou du moins aussi, respectable que celle de quelque Auteur non-inspiré que ce puisse être.

Enfin lorsque Mr. Wollaston cite mal quelque passage de l'Ecriture sainte, il suffiroit, pour l'excuser, d'alléguer sa coutume de citer par mémoire; mais on peut attribuer encore cette méprise, qui est certainement considérable, aux Rabbins, après lesquels notre Auteur citoit ces passages.

Je viens à ce qui regarde en général cette Traduction: elle a plusieurs avantages sur l'Original Anglois; car outre les citations & la traduction des passages Hébreux, Grecs & Latins; j'ai eu soin de retrancher du Texte les termes de toutes ces Langues, qui y étoient parsemez sans aucune explication: j'ai cru aussi qu'il ne seroit pas inutile d'expliquer au bas des pages les termes de l'art un peu extraordinaires; ou les endroits, qui ont quelque rapport à l'Histoire, &c. J'ai aussi ajouté de temps

en temps de notes critiques, dont j'aurai occaſion de parler plus au long dans le Supplement; je prie le Lecteur de n'en juger qu'après l'avoir parcouru. Mais de peur qu'on n'impute à Mr. Wollaſton les bévûes, qui peuvent s'être gliſſées dans quelques-unes de ces additions; j'ai diſtingué mes notes par ces aſtériſques *, †: de ſorte que celles, qui ſont marquées avec les lettres de l'Alphabet, ſont les ſeules, qui appartiennent à l'Auteur. J'eſpère pourtant qu'il ne m'eſt échappé dans mes notes, ni dans le corps de l'Ouvrage, aucune expreſſion barbare; & je me flatte d'avoir preſque par-tout fidellement rendu la penſée de Mr. Wollaſton: la ſingularité de ſes expreſſions étant une de ſes principales beautez, je me ſuis attaché à la faire, autant que j'ai pû, ſentir dans cette Traduction: je crains même de n'avoir trop donné à la clarté & au ſens littéral; excès néanmoins pardonnable dans un Ouvrage de cette nature.

Cependant, je n'ai point honte de l'avouer, & je le ſens moi-même en liſant l'un & l'autre, l'Original Anglois a des graces, qui manquent à ma Traduction. Les eaux les plus pures ſe corrompent à meſure qu'elles paſſent par différens canaux; & plus elles s'éloignent du rocher, d'où elles jailliſſent, plus elles perdent de leur bonté naturelle. Les expreſſions de l'Original ont une énergie, qui ſurprend, & qui charme le Lecteur; peut-être la ſingularité & la nouveauté en ſont-elles les principales

les causes; puisque la liberté, dont les Anglois jouissent dans toute son étendue, de forger des mots à leur gré, n'est pas moins favorable à leurs Ouvrages & à leur réputation, qu'elle l'est à leur Langue. Outre ces expressions originales, il brille dans l'*Ebauche* Angloise *de la Religion naturelle* un stile, noble, sublime, & bien soutenu presque par-tout: je l'avoue donc, l'Original Anglois a des graces, que je sens manquer à cette Traduction. Mais peut-être, puisque je sens moi-même mes propres défauts, aurois-je été capable de les éviter avec un peu plus d'application: peut-être aussi en vois-je quelques-uns, dont plusieurs de mes Lecteurs ne s'appercevront point: peut-être m'aveuglé-je au contraire sur beaucoup d'autres, que découvriront des génies plus pénétrans que le mien: au pis aller, je proposerois volontiers un expédient au Public, si je ne craignois d'être desavoué par le Libraire; c'est de nous mettre au plûtôt par un prompt débit dans la nécessité de perfectionner une seconde Edition.

Au-reste j'avois promis une courte Préface: qu'il me seroit doux de pouvoir me flatter, que le Lecteur ne m'a pas reproché mon oubli, avant que je me le reprochasse moi-même!



AVIS DE L'AUTEUR.

Quoiqu'on n'eût pas formé le dessein de rendre cette EBAUCHE *publique, on en fit imprimer quelques Exemplaires en 1722. mais parcequ'on en recopia le Manuscrit à la hâte pour le faire imprimer, & parcequ'il arriva plusieurs fâcheux incidens à l'égard de la correction, il s'y glissa plusieurs fautes, dont on ne pût pas s'appercevoir d'abord: c'est avec ces fautes, qu'il en fut ensuite distribué quatre, ou cinq Exemplaires, & quelques autres, vendus apparemment sous main, furent dérobez de chez l'Imprimeur; & ils tombèrent entre les mains de quelques personnes inconnues à l'Auteur. Il se répandit outre cela un bruit, qu'on vouloit contrefaire cette Edition: & si ce dessein avoit été exécuté, l'Auteur & son Ouvrage en auroient également souffert. C'est ce qui a engagé cet Ecrivain à donner lui-même une seconde Edition: elle est plus correcte: il y a fait plusieurs changemens, qui ne regardent pourtant pas le dessein principal de l'Ouvrage: & ces changemens ont été accompagnez de quelques additions. L'Auteur ne peut, malgré tout cela, s'empêcher de reconnoitre, que plusieurs choses ont échappé à ses yeux & à son attention.*

EBAU-

EBAUCHE
DE LA
RELIGION NATURELLE.
A
Mr. A. F. ECUYER.

JE fus très furpris, Monfieur, lorfque vous me demandâtes, il y a quelque temps, avec tant d'empreffement mes penfées fur les queftions fuivantes.

I. Eft-il vrai qu'il y ait réellement une Religion naturelle, ainfi nommée véritablement, & dans le fens propre de cette expreffion?

II. Qu'eft-ce que cette Religion naturelle, fuppofé qu'il y en ait véritablement une?

III. Par quels moiens un homme peut-il fe rendre capable de juger, par lui-même *, des autres Religions profeffées dans le monde; de fixer fon jugement dans les matières problématiques; & de jouir enfuite d'un efprit tranquille, fans inquieter les autres, & fans s'embarraffer de ce qui fe paffe parmi eux?

Je n'entreprendrai pas de décider, quelles étoient vos vûes

* Ce *par lui-même* eft inutile, car il ne donne pas une plus grande force à la propofition; mais on n'a pû le retrancher, fans fe mettre par là dans la néceffité de retrancher dans la fuite quelques paragraphes, qui fe rapportent uniquement à cette expreffion.

vûes en me faisant cette prière ; & si vous la fites dans l'attente de recevoir quelque légère satisfaction par la lecture de mes réponses ; ou dans le seul dessein d'éprouver ma capacité ; ou si par un effet de votre tendresse à mon égard, pensée à laquelle je m'arrête avec plus de plaisir ; si, dis-je, par un effet de votre tendresse vous voulûtes uniquement me procurer un amusement dans un temps, où j'avois besoin, que quelque occupation bannit de mon esprit les tristes réflexions qui l'agitoient. Je me contenterai de dire, que si j'eusse auparavant prévû qu'on m'imposeroit un jour cette tâche, j'aurois pû me préparer mieux à la bien remplir. J'aurois pû marquer tout ce qui y a quelque rapport dans les Livres, que j'ai lûs, & que selon toutes les apparences je ne relirai jamais. J'en aurois aussi pû lire beaucoup d'autres, dont j'ai négligé la lecture, comme l'aiant jugée inutile pour ma propre conviction ; & que je n'ai à présent ni le loisir ni la patience de parcourir. Je pourrois avoir couché par écrit les remarques, que suggerent les divers accidens de cette vie ; & en général je pourrois avoir donné plus de temps à ces parties de littérature, qui pourroient à présent m'être utiles.

Comme je n'ai point passé ma vie sans penser & sans réfléchir sérieusement en moi-même aux dogmes de la Religion naturelle, & aux devoirs auxquels elle engage ; & que ce sont mes pensées que vous demandez ; j'ai entrepris de répondre à la fois à vos deux prémières questions, en rassemblant les méditations, que j'ai autrefois faites là-dessus, & en consultant quelques minutes dispersées, qui contenoient les méditations, que j'avois écrites pour mon propre usage, en abregé & dans un stile très négligé. Quoiqu'il me faille avouer que ce n'est pas sans peine, que j'ai ajusté & lié ces sentimens détachez, que j'ai rempli les lacunes, & que j'ai formé de ce cahos une espèce de systême.

Malgré ce que je viens de dire, vous ne devez pas vous attendre, Monsieur, à trouver beaucoup de choses nouvelles dans un Traité de la Religion naturelle : c'est un sujet souvent rebattu ; épuisé dans toutes ses parties ; traité par toute

te ſorte d'Ecrivains; touchant lequel tant d'idées, qui n'appartiennent particuliérement à perſonne, s'offrent naturellement à l'eſprit; & tant de choſes, qu'il faut prouver, ne peuvent preſque l'être, ou du moins l'être ſi bien, que par les vieux argumens. Cependant ſi vous ne trouvez pas ici, Monſieur, beaucoup de choſes nouvelles; vous en pouvez pourtant trouver quelqu'une. Je n'ai jamais lû ailleurs ce que j'avance dans la ſuite de ce Traité touchant la nature du bien & du mal moral; ce qui eſt la penſée, qui domine, pour ainſi dire, le plus dans tout le cours de cet Ouvrage. Ces choſes même, dans leſquelles j'ai été prévenu, & qui peuvent être communes entre moi & d'autres Auteurs, ne vous ſont pas envoiées comme je les ai priſes des autres Ecrivains; mais dans le même ordre qu'elles ſe ſont préſentées à mon eſprit, dans mes promenades & dans ma ſolitude. Voici donc mes propres penſées, Monſieur: Penſées qui ſont telles depuis long-temps, & dont je vous fais part ſans conſulter ce que d'autres ont, ou n'ont pas dit; comme je me flatte que vous le découvrirez aiſément. Il n'eſt pas difficile de connoître ſi un Ouvrage eſt tout d'une pièce; ni de diſtinguer un ſtile, qu'on remarque couler naturellement de ſource dans un Ouvrage original, des materiaux empruntez & des pièces de rapport, qu'un Plagiaire tâche en vain de s'approprier. Quoi qu'après tout celui-là ſeroit bien fou, qui abandonneroit le droit chemin ſous le ſeul prétexte, que ce chemin a été fréquenté par d'autres, & qu'il eſt peut-être le grand chemin.

Senſible à l'imperfection de cet Ouvrage, je l'appelle ſimplement un craion, une ébauche groſſière. Mais s'il m'échappe de faire quelque faute, ſi je bronche quelquesfois, j'eſpère que vous excuſerez un ami, qui eſt déjà entré dans la vieilleſſe; & qui eſt pour cette raiſon, & pour d'autres, incapable de ſoûtenir les fatigues d'une étude pénible & d'une conſtante application. Ainſi je ſoûmets à votre candeur le préſent Traité, que j'ai diviſé en ſections & en propoſitions, pour le rendre plus clair & plus méthodique.

SECTION I.

Du bien & du mal moral.

LE fondement de la Religion consiste dans la différence, qui est entre les actions des hommes, & qui les distingue en bonnes, mauvaises, & indifférentes. Car s'il y a une telle différence, il doit aussi y avoir une Religion, & au contraire. C'est pour cela qu'ont été faites tant de pénibles recherches pour découvrir quelque idée générale [a], ou quelque règle [b], afin qu'en comparant ces actions nous pussions connoître par leur moien, à quelle espèce nos actes doivent être particuliérement rapportez [c]. Et quoique les hommes ne soient pas encore d'accord touchant le choix de cette règle, ou idée générale, il doit néanmoins y en avoir nécessairement une [d]. Celle que je vai proposer m'a toûjours parû si évidemment vraie, & en même temps si sensible & si simple, que cette simplicité l'a seule privée à mon avis de l'attention des Auteurs : & l'usage & l'application en sont outre cela si faciles, que si on permet simplement aux choses de s'exprimer par elles-mêmes, & dans leur langage naturel, on s'appercevra avec une attention médiocre qu'elles publient

a. Ainsi dans Platon, Socrate requiert Euthiphron *de lui enseigner une ou deux choses saintes entre plusieurs autres : mais particulièrement cette espèce, suivant laquelle toutes les choses saintes sont saintes.* . . . . Et derechef, *C'est pourquoi apprennez moi ce que c'est que cette idée, afin que je l'aie toûjours présente, & que je m'en serve comme d'une règle, par laquelle je puisse affirmer être saint tout ce qui s'y rapporte, soit que vous, soit qu'un autre l'ait fait : que si elle ne s'y rapporte pas, je nie qu'il soit saint.* Recherchez une règle de la vertu, dit Lucain.

b. *Celui qui fait la règle de l'honnêteté, connoit ce qui est honteux*, Eurip. *Qu'il y ait une règle, qui décerne aux crimes les peines qu'ils méritent*, Horace. Or la même règle, qui met une proportion dans les châtimens, doit aussi établir une distinction même entre les crimes. Elle doit à plus forte raison en mettre une entre les crimes & les actions indifférentes ; & entre celles-ci & les bonnes actions. Ainsi on a besoin dans le fonds d'une règle, qui puisse établir cette distinction.

c. *Il faut établir une certaine règle, laquelle si nous prennons pour modèle de nos actions, nous ne manquerons jamais à notre devoir*, Cic.

d. *Comment les choses, qui sont les plus nécessaires parmi les hommes, seront les seules qu'on ne pourra découvrir, ni trouver ? Qu'il y ait donc une certaine règle, &c.* Arrian.

blient elles-mêmes leur propre rectitude, ou obliquité; c'est-à-dire, qu'elles donneront aisément à connoître, si elles sont conformes, ou non, à cette règle que je vai proposer. Je tâcherai d'expliquer ma pensée par degrez.

I. Prop. Toute action doit être faite par un être capable de distinguer, de choisir, & d'agir par soi-même [a]: ou, pour m'exprimer en moins de paroles, elle doit être faite par un agent intelligent & libre, afin qu'elle puisse recevoir la dénomination de moralement bonne, ou mauvaise.

La raison en est, parce qu'on ne peut, à proprement parler, attribuer aucune action à ce qui ne possède point ces qualitez. Car ce qui ne peut distinguer, ne peut choisir. L'être, qui n'a ni la commodité, ni une liberté qui tire son origine d'un principe intérieur de choisir par soi-même, & d'agir conformément à ce choix: cet être, dis-je, n'agit, supposé même qu'il agisse, qu'étant nécessité par une force extérieure, qui agit par lui. Un être, qui agit ainsi, n'est réellement que le simple instrument d'un autre être, qui le nécessite à agir. On ne peut pas proprement dire de lui qu'il agit, mais qu'il est agi. L'acte est l'action de l'agent, & non pas de l'instrument, que cet agent force à l'action.

Un être, qui est dans l'impossibilité d'agir de la manière, dont nous venons de parler, est, par rapport à la moralité de ses actes, dans le même état que la matière impuissante & passive: il ne peut être autre chose qu'une pure machine, à laquelle il n'y a point de langage, ni de Philosophie, qui aient jamais attribué de moralité *.

II. Prop. Les propositions, qui expriment les choses comme elles sont réellement, sont véritables: ou bien la vérité est la conformité, qui est entre les paroles & les signes, par lesquels les choses sont exprimées, & entre les choses elles-mêmes. C'est là une définition.

III.

a. *Où est la vertu si rien ne dépend de nous?* Cic. *La liberté est donnée à tout homme de prendre de soi-même le bon chemin, s'il le veut . . . C'est la colonne de la loi & des préceptes*, Maimon. *C'est le pouvoir du libre arbitre*, Nahh. Ab.

* ἤθη, ou *Mores.*

III. Prop. Une propofition, qui eft vraie, peut être niée; ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, on peut nier que les chofes foient ce qu'elles font, par des actions, auffi bien que par des paroles, ou par d'autres propofitions expreffes. Il eft certain qu'il y a une fignification dans plufieurs actions & dans plufieurs geftes. Tout le monde comprend ce que veulent dire les actions de pleurer [a], de rire, de friffonner, de froncer les fourcils, &c. C'eft là une efpèce de langage univerfel. On s'adreffe fouvent à quelcun, & on entretient avec lui une efpèce de dialogue, uniquement par les coups d'œil, & par le mouvement des mufcles, qui font près de cette partie du vifage [b]. Nous lifons, que les pieds parlent [c]; qu'un Philofophe donna la folution d'un argument, feulement en fe tenant debout & en fe promenant [d]. Nous lifons encore, qu'un Comédien prétendit tourner, par fes feuls geftes, une même fentence en autant de façons différentes, que Cicéron lui-même auroit pû le faire avec toute la fertilité de fes expreffions & de fon éloquence [e]. Tous ces exemples font encore fort au-deffous de ce que je veux dire. Il y a des actions de plufieurs autres efpèces *, telles font dans la vie les actions, qui conftituent le caractère de la conduite d'un homme : ces actions, comme le reconnoîtra tout juge impartial, ont néceffairement un certain fens dans leur nature : elles renferment quelques propofitions auffi expreffes, & auffi faciles à entendre, que fi ce fens & ces propofitions étoient clairement exprimées par la parole: fi donc ce

a. *Les larmes produifent le même effet que la voix*, Ovide.

b. *Les yeux, les fourcils, le front, enfin tout le vifage, font une efpèce de difcours muet de notre efprit*, &c. Cic. *Ils parlent par des fignes de tête & par des geftes*, Ovi. *L'action eft comme la parole du corps*, Cic. & plufieurs autres.

c. *L'homme impie parle de fes piez*, Proverb. 6. 12. 13.

d. *Il fe promenoit felon les règles du mouvement, en gardant le filence*. . . Sext. Empir. Ainfi Menedème cenfuroit la luxure en ne mangeant que des olives, Diog. Laër. Plutarque fait mention d'autres perfonnes qui *fans parler difoient ce qu'il faloit*.

e. Macrob.

* Par ces actions l'Auteur entend celles dont la réiteration habituelle rend la conduite d'un homme bonne, ou mauvaife.

ce que ces actions affirment n'est réellement pas, elles sont aussi contraires à la vérité, que peuvent l'être toute proposition & toute position fausses.

Si un Corps de soldats faisoit feu sur un autre Corps de soldats, dont il s'approcheroit ; cette action ne déclareroit-elle pas que les deux Corps sont ennemis? Et s'ils ne l'étoient pas en effet, ce langage militaire ne déclareroit-il pas une chose fausse? Non, dira-t-on peut-être, cet accident devroit être simplement appellé une erreur, comme celle des Athéniens en attaquant la ville d'Epipoles [a] ; ou celle des Carthaginois dans leur dernier campement en Afrique contre Agatoclès [b]. Supposons donc, qu'au lieu d'avoir fait feu, un Officier du premier Corps eût dit, que le second étoit un Corps d'ennemis, quoiqu'ils eussent été amis. Cette sentence, qui les assureroit être ennemis, ne seroit-elle pas fausse indépendamment de l'erreur de celui qui l'auroit prononcée? La vérité, ou la fausseté, de cette affirmation ne dépend pas des lumières, ou de l'ignorance, de celui qui affirme; parce qu'il y a un certain sens attaché aux paroles, qui doit nécessairement être conforme, ou contraire, à ce qui est le sujet de l'affirmation. Le cas est entiérement le même, si à la place des paroles on substitue les actions. La manière de saluer dans le cas supposé est celle d'un ennemi, au lieu qu'elle auroit dû être celle d'un ami : elle renferme donc une fausseté : tout spectateur auroit pris cette action dans le sens que je lui ai donné ; c'est-à-dire, pour une action, qui déclareroit que le second des deux partis supposez seroit un parti ennemi. Or une action, qui doit, pour ainsi dire, être comprise & entendue, a une signification ; & ce qui a une signification, doit être vrai, ou faux : ce qui est tout ce qu'on peut dire de quelle proposition verbale que ce soit.

Lorsque Popilius Léna sollicita la proscription de Cicéron; &

a. Où nous trouvons que *les amis avec les amis*, *&* *les citoiens avec les citoiens en vinrent aux mains entre eux*, Thucydide.

b. *Ils punissoient les domestiques comme des ennemis*, Diod. Sic.

& qu'il demanda la commiſſion de découvrir où étoit ce Conſul, & d'être lui-même ſon bourreau [a]; cette démarche ne ſuffiſoit-elle pas pour faire croire à tout homme, qui auroit ignoré les obligations que Popilius avoit à Cicéron, ou que celui-ci étoit un homme, dont les crimes méritoient la mort, ou qu'il avoit fait beaucoup de tort à Popilius; ou du moins que ce Cicéron n'avoit pas ſauvé la vie à ſon adverſaire, & qu'il n'avoit pas tant de raiſon d'attendre dans le beſoin les bienfaits & les bons offices de Popilius, que ce dernier en avoit d'attendre ceux de Cicéron? Ces choſes donc ſe trouvant fauſſes, la conduite & les actions de Léna n'expriment-elles pas ce qui eſt faux; & ne contrediſent-elles pas la vérité? Il eſt certain qu'il agit comme ſi les choſes, qui n'étoient pas véritables, l'euſſent été; & comme ſi les choſes, qui étoient effectivement véritables, euſſent été fauſſes: & en cela conſiſtoit la noirceur de ſon ingratitude. S'il eût dit de bouche que ces choſes n'étoient pas véritables, quoiqu'elles le fuſſent; il n'auroit fait que parler comme ſi elles ne l'étoient pas: pourquoi donc agir comme ſi une choſe étoit véritable, quoiqu'elle ne le fut pas, ne ſeroit point une auſſi directe contradiction à la vérité que de dire qu'une choſe eſt vraie, lorſquelle ne l'eſt pourtant pas [b]?

Quelque adverſaire entêté nous répondra peut-être, que c'eſt le devoir des ſoldats de ſe deffendre eux-mêmes, & de deffendre leur Patrie contre leurs ennemis, & de leur nuire auſſi ſouvent que l'occaſion s'en préſente: on ajoûtera encore, que la conſervation de ſoi-même veut que non ſeulement on ſe deffende contre les agreſſeurs, mais qu'on pourſuive ſouvent les hommes mauvais & dangéreux, ſeulement parce qu'ils le ſont. Il eſt donc naturel de conclurre que ceux-là ſont des ennemis, contre leſquels nous voions que des ſoldats ſe deffendent; & que ceux qu'on pourſuit avec zèle & avec vigueur, ſont des hommes mauvais & dangéreux.

Sans

a. Val. Max.

b. *Il n'a jamais été bien ſéant aux hommes que la langue eut plus d'effet que les actions*, Eurip. *Comme s'il y a de la différence entre entendre & voir?* Cic.

Sans qu'il s'ensuive de là que cette deffense & cette poursuite aient une si forte signification. Tout ce qu'on en peut conclurre est, que les idées, que tous les hommes ont communément de tels procédez, font naitre en nous ces conjectures. S'il est naturel de conclurre quelque chose de ces procédez, ne nous communiquent-ils donc pas naturellement la connoissance de ce qui doit être conclu ? Or communiquer la connoissance d'une chose, n'est-ce pas la notifier, la signifier? Bien plus, si cette signification est naturelle, si elle est fondée sur le sens commun, & sur les principes généralement reçûs par tous les hommes, ne va-t-elle pas plus avant que celle qui résulte simplement des usages particuliers à une Nation, comme fait celle qui suit seulement du discours ?

Si A passoit un contract avec B, par lequel le prémier s'engageât de ne faire jamais une chose particulière dont ils seroient convenus; & s'il la faisoit après cela, ne faut-il pas avouer que son action seroit contraire à sa promesse. Or cette action ne peut porter aucune atteinte sur la promesse d'A, sans en porter aussi sur la vérité de cette proposition, *il y a eu une telle promesse*, ou, pour m'exprimer en d'autres termes, *un tel contract subsiste encore.* Si cette proposition, *A est entré en convention avec B*, est véritable; elle sera contredite par celle-ci, il est faux qu'*A ait fait de convention avec B.* Pourquoi ? parce que la vérité de cette dernière proposition est incompatible avec l'accord affirmé dans la prémière: cette incompatibilité est, pour ainsi dire, la forme de la négation *. Si donc la conduite d'A est incompatible avec le contract, dont la prémière proposition fait mention; cette proposition est aussi bien niée par la conduite d'A, qu'elle peut l'être par la seconde, ou par quelqu'autre proposition que ce soit. Or on dit d'une proposition, qui renferme un sens contraire à celui d'une autre proposition, qu'elle contredit la seconde, & qu'elle nie l'existence de ce qui y est affirmé. De même si un acte signifie

B

* Ou ce qui en fait une négation.

gnifie une chose contraire à ce qui est signifié par un autre acte, nous disons que le prémier contredit le second, & qu'il nie son existence. En un mot, si A nie par ses actions l'engagement où il est entré, ce sont ces actions qui nient cet engagement : comme nous disons, Ptolomée nie dans ses Ecrits le mouvement de la Terre, ou bien les Ecrits de Ptolomée combattent ce mouvement [a]. Lorsqu'il fût demandé, à qui appartiennent ces brébis *? A Egon, fut-il répondu; car il les a commises à ma garde [b]; c'est-à-dire, il s'en sert, & il en dispose comme si elles étoient siennes. Par cet acte Damétas comprit qu'elles étoient véritablement à Egon. Mais si au lieu de lui appartenir elles avoient appartenu à Alphondas, ou à Mélibée, Egon auroit, par un acte très facile à comprendre, exprimé à Damétas une chose qui n'étoit pas véritable. Ce qui est dit ici est d'autant plus fort, que celui qui a l'usage & la disposition d'une chose, a tout ce qu'il en peut avoir †; & conséquemment celui qui a la propriété d'u-

a. *Si quelcun achète les livres de Platon, nous disons qu'il achète Platon*, Plutar.
b. Virg. & Théocr.

* *Dic mihi, Damata, cujum pecus? an Melibai?*
Non; verùm Ægonis. Nuper mihi tradidit Ægon.

Damétas ne prétendoit pas, à ce qu'il me semble, prouver que le troupeau fut à Egon précisément parce que celui-ci l'avoit confié à ses soins. Egon avoit peut-être lui-même reçû en garde les brebis, du véritable Propriétaire : & appellé ensuite ailleurs par d'autres affaires, il en chargea Damétas. Ce Berger rapporte simplement un fair, il n'allègue point de preuve; il ne tire point de conclusion: & supposé qu'il l'eût voulu faire, l'aurorité d'un Berger, ni celle d'un Poëte ne sont pas fort autentiques dans un Traité comme celui-ci. Cependant pour faire voir à Damétas qu'il auroit tort de se mêler de faire un tel argument, je suppose qu'A vole cent ducats, il en charge son receleur B. Le Commissaire vient chez B. il lui demande, à qui appartiennent ces ducats? A A, répond B. Car il les a confiez à ma garde. Le Commissaire trouveroit-il la conséquence juste! Au reste la force, qui semble manquer à cette preuve, se trouve dans un degré d'évidence dans le paragraphe suivant.

† L'Auteur suppose ici que l'usage & la disposition d'une chose sont des preuves de la propriété; & il semble en parler comme d'un sentiment généralement reçû, ou du moins qui doit l'être. Il ne s'est pas ressouvenu, qu'il avoit contre lui l'un & l'autre Droit, les Théologiens, les Jurisc. & les Casuistes: & qu'ils distinguent entre les choses détruites par l'usage, comme l'argent monnoié, &c. & entre celles qui ne le sont pas, comme une maison, un champ, un troupeau, &c. A l'égard de celles-ci il est incontestable, que le Domaine peut être separé de l'Usufruit; puis-

d'une chose, en doit avoir l'usage & la disposition. Ainsi un homme ne peut pas publier plus solemnellement, qu'une chose lui appartient, qu'en s'en servant, &c. Mais nous parlerons encore de ceci dans la suite.

Nous lisons dans l'Histoire des Juifs, que lorsqu'Abimelec vit Isaac se divertissant [a] avec Rebecca, & prennant avec elle des libertez, qui n'appartiennent qu'aux époux [b], il connut d'abord qu'elle étoit la femme d'Isaac : & si elle n'avoit pas été la femme d'Isaac, le cas auroit été le même, qu'il étoit dans l'exemple cité. Si on objecte qu'elle auroit pû être sa concubine, ou une femme publique ; je réponds qu'elle auroit pû l'être, quand bien même Isaac auroit dit à Abimelec qu'elle étoit sa femme. C'est assez pour mon dessein, & pour rendre les actions capables de contredire la vérité, d'accorder qu'elles peuvent exprimer les choses aussi manifestement & aussi positivement que les paroles. Certainement Abimelec ajoûta plus de foi à la connoissance, que lui avoient procurée ses yeux, qu'à celle qu'il avoit acquise par le moien de ses oreilles [c] ; & aux actions d'Isaac qu'à ses paroles. Car Isaac avoit dit simplement que Rebecca étoit sa sœur [d] *.

Si un soldat, dit un certain Auteur [e] écrivant sur ce sujet, si

a. *Aiant l'emploi de son lit* ; c'est-à-dire ; faisant l'office de mari, Raschi.

b. Seulement *dans le sens de baiser & d'embrasser*, selon Alsch.

c. *Car les hommes ajoûtent plus de foi à ce qu'ils voient, qu'à ce qu'ils entendent*, Hérodote.

d. L'exemple de Ménélaus & de son hôte Alexandre pourroit être ajoûté à celui-ci : *Si quelcun les eût vûs se témoigner reciproquement leur amitié, il n'eût pas cru celui qui l'auroit assuré, qu'ils n'étoient pas amis*, Arrian.

e. *De Dupl. Mart.*

puisqu'il l'est réellement dans les Propriétaires, & dans les Fermiers, & dans un grand nombre d'autres exemples. Mais quant aux choses qui sont détruites par leur propre usage, *ipso usu consumptibiles*, les sentimens sont partagez. Le Pape Jean XXII. fulmina une Bulle pour condamner cette distinction entre le Domaine & l'Usufruit dans les choses de cette espèce. Cette Bulle a été revoquée par ses Successeurs. Le sentiment contraire à celui de ce Pape est enseigné dans presque toutes les Universitez de l'Europe. Les Moines Mendians vont plus loin, & ils traitent d'Héresie le sentiment de Jean XXII. Mais ce dernier fait est un préjugé favorable pour la vérité de cette opinion.

* Ici l'Auteur avoit, pour arrondir une période, mal traduit le 7. verset du XXVI. chapitre de la Génèse. J'espère qu'on me pardonnera de l'avoir paié lui-même de la même monnoie.

„ si ce soldat, dit-il, après avoir prêté serment à César s'en-
„ fuyoit au camp de ses ennemis, portoit les armes contre
„ César, & étoit ensuite pris; ce soldat ne seroit-il pas puni
„ comme un deserteur, & comme un misérable parjure? S'il
„ disoit pour sa destense, qu'il n'avoit jamais renié César;
„ ne lui répondroit-on pas, que suppose qu'il ne l'eût jamais
„ renié de bouche, il l'avoit pourtant fait par ses actions?
„ Supposons, dit le même Auteur dans un autre endroit,
„ qu'un Tyran commandât à un Chrétien d'offrir de l'encens
„ à Jupiter, sans rien ajoûter d'une abnégation verbale de
„ Jésus Christ: si le Chretien obéissoit, n'est-il pas évident,
„ qu'il auroit renié Jésus Christ par son action? Nous pouvons même ajoûter, qu'il auroit conséquemment nié ces propositions, qui affirment que Jésus est le Christ, qu'il enseigne la véritable Religion, & plusieurs autres choses semblables [a].

Lorsqu'un homme vit comme s'il avoit un bien qu'il n'a réellement pas; ou comme s'il étoit à d'autres égards, tout bien calculé & compensé, ce qu'il n'est pas en effet; quel jugement en feroit-on? Toute sa conduite ne respireroit-elle pas le mensonge? Ne pourroit-on pas dire, si on peut pourtant s'exprimer ainsi, qu'il mène une vie, qui n'est qu'un mensonge continuel [b]?

Nous disons dans nos discours ordinaires, que quelques actions ne signifient rien *; ce qui n'auroit pas de sens; s'il n'y en avoit point quelques-unes qui sont significatives, qui tendent à quelque but, & qui ont quelque sens. C'est tout ce qu'on peut dire des sons articulez, qu'ils renferment un sens, ou qu'ils n'en renferment aucun [c]. Il

a. Il y a quelque chose de semblable à ceci dans un des Discours de St. Gregoire de Naziance. Lorsque quelques Chrétiens, qui avoient été seduits par Julien, demandèrent, *Comment avons-nous renié Jesus Christ?* On leur répondit, *C'est quand vous avez jetté de l'encens dans le feu.*

b. *Ne poursuivant que les choses fausses*, S. Chrys. *L'habit, le ris, la demarche d'un homme l'annoncent*, comme dit St. Basile.. C'est pourquoi les choses plus considérables doivent encore le faire davantage.

c. Comme Βλιτρι, mot qui ne signifie rien, chez Diogène Laërce, dans la Vie de Zenon.

* Les François n'attribuent cette idée qu'aux paroles, mais les Anglois l'attribuent indifféremment aux paroles & aux actions.

Il n'eſt peut-être pas inutile de remarquer en paſſant, que le pouvoir de ſignifier quelque choſe, attribué ici aux actions des hommes, ne vient pas toûjours de la nature; mais qu'il procède quelquefois des coûtumes reçûes parmi les peuples [a], comme fait le pouvoir ſignifiant, qu'ont principalement les ſons & les paroles. Les actes de cette dernière eſpèce peuvent avoir une ſignification différente, ou même contraire en différens temps & en différens lieux. La plûpart des Chrétiens ôtent leur chapeau quand ils prient: les Juifs [b] ſont toûjours couverts quand ils diſent leurs prières, & leurs Berakoth *. La même choſe, qui exprime le reſpect parmi les Chrétiens, déſigne l'irreverence parmi les Juifs: la raiſon en eſt, parce que l'action de couvrir la tête d'un chapeau eſt indifférente en elle-même, ſi elle n'a aucune influence ſur la ſanté, & que les Peuples par l'uſage, ou par leur conſentement, peuvent lui attâcher l'une ou l'autre interprétation. De ſemblables actions ſemblent ſe rapporter à leurs langages, & en faire partie: mais les actes de la prémière eſpèce, ceux principalement dont je parle ici, ne peuvent par aucune convention, ni par aucune autorité, être emploiez à exprimer le contraire de ce qu'ils ſignifient. L'action d'Egon traitant le troupeau comme s'il étoit ſien, & en diſpoſant de même, ne peut en aucune manière être réduite à ſignifier que le troupeau n'étoit pas à Egon.

De là il réſulte, que les faits expriment avec plus de force, que les paroles mêmes [c]. Il s'enſuit auſſi que de contredire une propoſition par des faits, eſt la contredire d'une manière plus entière & plus concluante qu'elle ne le peut être par

a. *Les Egyptiens ont la plûpart de leurs mœurs, & de leurs loix, différentes de celles des autres hommes*, Hérodote.

b. *Celui qui prie ne doit pas être debout dans la prière . . . . avec la tête découverte*, Maimon. & pluſieurs autres Rabins.

c. *Ils font profeſſion de connoître Dieu, mais ils le renoncent par leurs œuvres*, Epître à Tite. *Avoir le nom de Dieu dans la bouche, le renier par ſes œuvres*, St. Chryſoſt.

* Bénédictions.

par les seules paroles [a]. Celles-ci ne sont que les signes arbitraires [b] de nos idées, ou les indices de nos pensées. Le mot, qui en notre Langue désigne les *richesses* [c], en une autre signifie la *pauvreté* [d]. Mais les faits peuvent être pris pour les propres effets de nos idées; pour nos pensées elles-mêmes réduites en actes; pour les conceptions de l'esprit produites, pour ainsi dire, & parvenues à leur maturité; & conséquemment elles peuvent être prises pour les plus naturelles & les plus vives représentations de nos idées. Ces faits ont outre cela avec les choses des rapports aussi directs & aussi immuables, que peuvent en avoir les raisons * dans les Mathématiques. Car les faits & les choses, auxquelles ils se rapportent, sont simplement ce qu'ils sont, aussi bien que le sont deux quantitez données; c'est pourquoi les rapports, qui sont entre ceux-là, doivent être aussi fixes que l'est la proportion, qui est entre celles-ci: c'est-à-dire, que ces rapports doivent toûjours être les mêmes, & tenir toûjours le mê-

a. *La parole est l'ombre de l'action*, Plut. *La chose parle d'elle-même: & son autorité est d'un très grand poids*, Cic. *Pourquoi écouterois-je les paroles, quand je vois les faits?* le même. *Les choses mêmes crieroient, quand bien vous garderiez un profond silence*, St. Basile.

b. C'est ce que nous savons tous, puisqu'ils sont différens chez des Nations différentes. Nous les forgeons comme il nous plait, &c. *Aucun nom n'est rien de sa nature, excepté quand il est la marque de quelque chose*, Aristote: quoique Platon semble être d'un autre sentiment, cependant lorsque Cratyle dit; *châque chose a naturellement le nom qui lui convient*: il y a lieu de douter que ce passage veuille dire autre choie, si ce n'est que certains mots sont plus naturels & plus propres que certains autres. Car il dit que cette propriété des noms est la même *chez les Grecs & chez les Barbares*: c'est-à-dire, simplement assez *pour faire voir ce que châque chose est*; & propres à faire, *autant qu'il est possible, que les noms répondent aux choses*. Cet agréable & divertissant argument, dont P. Nigidius se sert, chez A. Gelle, pour montrer, *pourquoi les mots signifient plûtôt naturellement qu'arbitrairement*, ne mérite que d'être sifflé.

c. En Hébreu, ריש.

d. En Arabe, ריש. Ainsi Aben Ezra remarque que אבה en Hébreu signifie *vouloir*, & en Arabe *ne vouloir pas*: ouoiqu'en Arabe le mot soit écrit אבי. Dans un autre endroit il observe, que le même mot, comme דברוהפכ, signifie quelquefois une chose & son contraire, dans la même Langue: & un châcun sait que la plûpart de nos mots ont plusieurs sens, & servent à plusieurs usages. עין en Arabe, selon Giggeius & Golius, a 70. ou 80. significations, dont deux tout au moins sont contraires l'une à l'autre.

* Raison en terme de Géometrie signifie le rapport, ou la proportion d'une quantité à une autre.

même langage, jusques à ce que les choses changent de nature.

Je pose donc pour maxime fondamentale, que tout homme, qui agit comme si les choses étoient ou n'étoient pas d'une certaine manière, déclare par ses actions que les choses sont ou ne sont pas de cette manière, avec autant d'évidence & plus de réalité qu'il pourroit faire par ses paroles: & si les choses sont autrement qu'il n'agit; ses actions contredisent les propositions qui affirment, que les choses sont comme elles sont en effet [a].

IV. Prop. Aucune parole [b], ou action d'un être, auquel on peut imputer la capacité d'être moralement bon ou mauvais, ne peut être bonne si elle ne s'accorde pas avec une proposition vraie; c'est-à-dire, si elle nie qu'une chose soit véritable, quoi qu'elle le soit.

1. S'il est ainsi vrai qu'une proposition fausse est mauvaise, il s'ensuit que l'acte qui renferme une telle proposition, ou qui est comme le fondement de cette proposition, ne peut être bon, parce que cet acte n'est autre chose que la proposition même réduite en pratique.

2. Les propositions, qui sont véritables & qui expriment les choses comme elles sont réellement, marquent la rélation, qui est entre le sujet & l'attribut, telle qu'elle est: c'est-à-dire, que l'attribut est ou nié ou affirmé du sujet selon la nature de cette rélation. De plus cette rélation, ou si vous voulez, la nature de cette rélation, est fixée & déterminée par les natures des choses elles-mêmes. C'est pourquoi rien ne peut être contraire à une proposition véritable, sans être également contraire à la nature: cette nature, dis-je, qui est en même temps & la nature de la rélation & celle des choses mê-

a. Cela est *commettre une fausseté*, ou *mentir*, Apoc. 22. 15. Platon emploie la même façon de parler, *Personne*, dit-il, *ne doit mentir ni dans les paroles, ni dans les actions*. Le contraire de cette expression est couchée dans Aristote, *Dire également la vérité dans les paroles & dans les actions*; *& dire la vérité pendant la vie*: c'est-à-dire, par toutes les actions de sa vie. Dans l'Ecriture sainte *marcher en vérité*; *& le chemin de la vérité*.

b. *Acte est un terme général, qui exprime également les paroles & les faits*, Justin. Dig.

mêmes : & par conféquent ce qui eft contraire à une propofition véritable n'eft pas naturel ; c'eft-à-dire, il eft naturellement mauvais. Ainfi ceux-là fe trompent infiniment, qui n'entendent autre chofe par cette idée, *fuivre la nature*, que de s'abandonner à fes inclinations corporelles, quoiqu'en oppofition à la vérité ; ou du moins fans avoir beaucoup d'égard pour elle. La vérité n'eft qu'une conformité à la nature ; & fuivre la nature n'eft pas combattre la vérité [b].

3. S'il y a un Etre fuprême, de qui dépend l'exiftence du Monde ; s'il n'exifte rien dans ce Monde, dont cet Etre ne caufe ou ne permette l'exiftence ; il s'enfuit qu'avouer, que les chofes font comme elles font ; c'eft avouer que ce qu'il caufe, ou du moins ce qu'il permet, eft ainfi caufé & permis : faire cet aveu, c'eft prendre les chofes comme il les donne ; c'eft entrer dans fa manière de regir le Monde ; c'eft fe foûmettre à fa volonté révélée dans les livres de la nature [c] : & faire ces chofes, c'eft fe conformer à fa volonté. Or fi c'eft fe conformer à fa volonté, il en réfulte que le contraire lui eft oppofé, & qu'il eft néceffairement un mal ; puifqu'une rectitude parfaite eft la régle de cette volonté, comme nous le verrons en fon lieu.

Je ne voudrois pas qu'on donnât une mauvaife interprétation à ce que j'ai dit touchant les actions des méchans. Je ne dis point qu'il eft conforme à la volonté de Dieu, que le mal, qu'ils font, foit opéré ; c'eft-à-dire, qu'ils faffent un mauvais ufage de leur liberté : mais je dis, que c'eft une chofe conforme à la volonté de Dieu d'avouer que ce mal a été commis ; c'eft-à-dire, que nous agirions contre fa volonté en le niant.

Comme c'eft dans toute notre conduite un pur acte d'obéif-

a. Cela doit être, *parce que la vérité ne fe dement jamais*, dit Sophocle.

b. *A un animal raifonnable l'action felon la nature, & felon la parole, eft la même :* c'eft-à-dire, qu'elle eft conforme à la vérité, qu'il eft du devoir de la raifon de découvrir, Anton. *Jamais la nature ne dit une chofe, & la fageffe une autre*, Juvenal.

c. *Dieu a donné le Monde pour fervir de livre*, St. Chryfoft.

béiſſance [a], que d'avouer que les choſes ſont comme elles ſont en effet ; de même au contraire c'eſt ſe revolter directement contre l'Auteur de la nature, de ne pas avouer que celles qui exiſtent, exiſtent effectivement, que celles qui ont exiſté, ont réellement exiſté; & que les unes & les autres ne ſont pas, ou n'ont pas été ; ce qu'elles ſont, ou ce qu'elles ont été : car un tel deſaveu ſeroit auſſi impie que ces paroles : „ A „ la vérité Dieu cauſe ou permet l'exiſtence d'une telle cho- „ ſe ; & elle exiſte en effet : ou bien la rélation, qui eſt en- „ tre cet être & celui-là, eſt d'une telle nature que l'un peut „ être également affirmé de l'autre. Ce ſont là deux véri- „ tez, je l'avoue ; mais à mon égard il n'en ſera pas ainſi : „ je ne veux pas le permettre ; ni agir comme ſi cela étoit : „ les Loix de la nature ſont malfaites : je ne me ſoucie ni „ d'elles, ni de leurs conſéquences : quand il me plaira „ l'exiſtence même ſera non-exiſtence. Une déclaration auſſi ſacrilège que celle-là, eſt renfermée dans châque transgreſſion volontaire de la vérité.

4. On ne peut nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont, par quel exemple ou de quelle façon que ce ſoit, ſans contredire par là les axiomes & les véritez éternelles : & tels ſont ces axiomes ; tout être eſt ce qu'il eſt : ce qui eſt fait, ne peut n'être pas fait : & tels autres ſemblables. Si on conſidère donc ces véritez comme aiant toûjours ſubſiſté dans l'Eſprit divin : Eſprit, à qui elles ont toûjours paru véritables, & qui ne diffère point de Dieu même : il en réſulte que nier ces véritez, c'eſt non ſeulement agir en oppoſition de ſon gouvernement & de ſa ſouveraineté, mais en-

[a]. Ce que Hieroclès dit de ſes *Dieux mondains* eſt vrai à l'égard de châque choſe : *C'eſt le devoir de ceux qui obéiſſent à la Loi divine ...... de croire qu'ils ſont ce qu'ils ont été.* Il y a quelque part dans le Livre *des Articles* *, quelque choſe de très ſemblable à ceci, où il eſt dit; auſſi bien que je puis m'en reſſouvenir, que celui qui adore un Ange, *comme étant ce qu'il eſt*, *un envoié de Dieu*, n'eſt pas coupable d'idolatrie.

* C'eſt un Livre, qui contient les Articles de foi des Juifs, dont le Rabin Joſeph Albo eſt Auteur.

encore de sa nature [a]. Action qui ne peut être qu'infiniment mauvaise, si on accorde que Dieu est très parfait, & qu'il n'y a en lui rien que de très bon.

Pardonnez ces façons imparfaites de parler de Dieu : vous comprendrez, j'espère, mieux ma pensée, quand je l'aurai rendue peut-être plus intelligible en m'exprimant ainsi. S'il y a des axiomes qui sont, & qui ont toûjours été essentiellement véritables, & que Dieu a éternellement connus comme tels [b]; leur vérité ne peut être niée directement, ni indirectement, sans nier en même temps par là la vérité, ou, pour mieux dire, l'infaillibilité des connoissances divines.

5. Traiter de propos délibéré les choses comme étant ce qu'elles ne sont pas, est la plus grande absurdité possible. C'est mettre l'amertume pour la douceur, les ténèbres pour la lumière, ce qui est courbe pour ce qui est droit, &c. C'est renoncer à tout sentiment de vérité, renverser toutes les Sciences, nier tout net l'existence de châque chose : rien ne peut être véritable, rien n'existe; si les choses ne sont pas ce qu'elles sont.

Parler à une planche, ou autrement la traiter comme si elle étoit un homme, seroit assurément une action regardée comme une grande absurdité, si on ne la regardoit pas comme une folie [c]. Pourquoi cela ? Parce que c'est traiter une chose comme étant ce qu'elle n'est pas. Et pourquoi l'absurdité opposée, traiter un homme comme on feroit une planche

a. *Le Dieu saint & bénit est appellé vérité*, dans *Resch. Hhocmah*, & ailleurs. St. Chrysostome consacre à la définition de la vérité les termes, que les Philosophes appliquent à la Divinité : *La vérité est ce qui existe réellement*, c'est-à-dire, par soi-même, ou indépendemment de tout autre.

b. *La vérité est la compagne de Dieu*, Philon Juif.

c. *Prendre les troupeaux pour des hommes*, est dans Sophocle le caractère d'Ajax, quand la tête lui eût tourné dans un accès de fureur. Un des plus extravagans exemples de la monstrueuse folie de Caligula fut, qu'il traita son cheval *Incitatus* comme s'il eût été un homme, Suétone *.

* L'Epitaphe & le tombeau du Chat, qui sont dans le jardin de l'Hôtel de Lesdiguières à Paris, l'attachement de nos Dames pour leur épagneuls, & celui des Gentilshommes pour leurs chiens de chasse, & pour leurs chevaux, ne sont pas, à mon avis, de folies guéres plus pardonnables.

che [a]; comme s'il n'avoit point de raison, ou s'il ne ressentoit point les injures qu'il ressent pourtant; comme si la douleur n'étoit pas douleur à son égard; ou que la félicité cessât pour lui d'être félicité: Pourquoi, dis-je, cette absurdité ne seroit-elle pas tenue pour aussi mauvaise que la première? Absurdité cependant, dont on void souvent des exemples dans les hommes cruels & injustes.

Enfin nier que les choses soient ce qu'elles sont, est une transgression de la grande loi de notre nature, la loi de la Raison. Car cette loi est nécessairement combattue par l'acte qui combat la vérité. Mais nous nous étendrons davantage sur ce point dans un autre endroit.

On pourroit ajoûter ici beaucoup d'autres choses touchant la nature aimable [b], & la force extraordinaire [c] de la vérité. S'il m'est permis de juger par ce que je ressens au dedans de moi, la vérité ne peut être contredite, sans que l'auteur de cette contradiction ne se fasse une grande violence. On ne peut être seulement témoin du mépris qu'on en fait, sans sentir s'élever au dedans de soi un sentiment plus violent qu'un simple deplaisir: on en est revolté.

V. Prop. Ce qui a été dit des actes contradictoires à la vérité, peut être également dit de plusieurs omissions & négligences d'agir: c'est-à-dire, qu'on peut également nier par ces négligences, que des propositions véritables le soient réellement: & alors les omissions, qui produisent cet effet, doivent être mauvaises par les raisons alléguées dans la Proposition précédente.

Au-

a. Horace raisonne de cette manière: *Si quelcun se plaisoit à prendre toûjours dans son carrosse une brebis blanche; s'il se plaisoit à faire habiller cette brebis comme il feroit sa propre fille*, &c. *Que d'abord le Préteur le déclare fou*, &c. *Si au contraire un homme fait des imprécations contre sa fille*, s'il la maltraite *comme il feroit une brebis muette; qu'on se garde bien de dire, qu'il est dans son bon sens.* Si c'est agir contre la vérité & contre la nature, que de traiter un agneau comme on feroit une fille; il est bien autant contre la vérité de traiter une fille comme si elle n'étoit qu'un agneau.

b. *Car le mensonge est par lui-même vicieux & blâmable: & la vérité est honnête & louable*, dit Aristote. *Il y a quelque chose qui se concilie notre cœur par sa propre force, sans nous éblouir par quelque intérêt; mais en nous attirant à elle par sa dignité. Telles sont la vertu, la science, & la vérité*, Cicéron. *La vérité est une chose aimable.* C'est un des bons mots dits dans les festins recueillis par Plutarque.

c. *O grande force de la vérité!* &c. Cic. *Un homme de bien observe la vérité pour la vérité même*, Maimon.

Aucun acte ne peut rien affirmer ou nier par rapport aux choses, auxquelles il ne se rapporte point ; & en ce cas la vérité ne peut être attaquée. Mais lorsque les actes ont avec les choses de telles rélations, qu'ils en déclarent ouvertement quelcune : cela étant ordinairement visible, il n'est pas alors difficile de juger, si la vérité en souffre, ou non. Plusieurs choses ne peuvent être faites, sans que la vérité ne soit par là directement & positivement niée ; & cette négation est alors palpable : mais les cas, que produisent les omissions, ne sont pas toûjours si clairs ni si bien marquez : il n'est pas facile de connoître quand & à quel point la vérité est offensée par ces omissions. On doit donc me permettre de m'étendre un peu plus sur ce sujet, quoique je me sente obligé de laisser plusieurs choses au jugement & à la pénétration d'un châcun.

On peut dire en général que quand une vérité est niée par un acte ; l'omission de cet acte ne peut nier aucune vérité : car une vérité ne peut être contraire à une autre [a]. Quoiqu'il puisse y avoir, dans d'autres cas, des omissions qui n'ont aucune signification par rapport à la vérité : il y a néanmoins quelques négligences ou refus d'agir, qui sont manifestement incompatibles avec elle ; c'est-à-dire, manifestement contradictoires à quelque proposition véritable.

Nous avons ci-devant supposé, qu'A s'est engagé à ne point faire une certaine chose, &c. Si au contraire il s'engageoit à présent par une promesse solemnelle, par serment, ou par quelqu'autre acte, à faire une autre chose dans un tel temps, & qu'il omit volontairement [b] de la faire ; il se comporteroit comme s'il n'y avoit point eu de promesse ni d'engagement : ce qui vaudroit autant que de nier positivement qu'il y en auroit jamais eu : & la vérité seroit autant contredite dans cet exemple que dans le prémier.

Il y a de plus certaines fins, auxquelles la nature des choses & la vérité nous obligent de tendre ; & si nous manquons de

a. *Plusieurs choses vraies ne peuvent pas différer entre elles*, Cicéron.
b. *D'un oubli volontaire*, comme dit Cic.

de le faire, notre omiſſion eſt contraire à la nature & à la vérité. Si un homme ne ſouhaite pas d'éviter les maux, qui lui peuvent arriver; s'il ne déſire pas d'être heureux, il nie à la fois que la nature en général, & que la nature & la définition de la félicité en particulier ſoient ce qu'elles ſont [a]. Et pour aller encore plus avant; négliger volontairement les moiens, qui conduiſent à cette fin, eſt la même choſe que d'omettre de ſe la propoſer, & cela doit être également blâmé. Comme l'inaction d'un homme, qui ceſſe de ſe propoſer quelque fin, eſt ordinairement la cauſe qu'il ne fait aucun pas vers elle, & que cette omiſſion de s'avancer vers elle peut être regardée comme une eſpèce d'acte, pluſieurs omiſſions de cette eſpèce peuvent ſe mettre dans la Catégorie des actes [b], & être ajoutées à la Propoſition précédente.

Il faut pourtant avouer qu'il y a une difficulté touchant les moiens, que nous devons emploier pour notre propre conſervation, & pour notre félicité. Cette difficulté conſiſte à connoître quels ſont ces moiens, & ce qu'ils ſont par rapport à châcun de nous. Car nos forces & nos occaſions ne ſont pas égales: pluſieurs perſonnes ont à ſe roidir contre des desavantages invincibles. Notre ignorance de la véritable nature des choſes, de leurs opérations, & de leurs effets dans un monde ſi déréglé, & ſi plein de confuſion; jointe à l'ignorance de ce grand nombre d'incidens, qui peuvent faciliter ou rompre nos méſures; cette ignorance, dis-je, nous prive de la certitude, que nous devrions avoir dans ces matières. Mais jugeons le mieux qu'il nous eſt poſſible; faiſons de même ce que nous pouvons [c]; notre négligence ſeroit autrement une omiſſion de la nature de celles qui ſont compriſes dans notre Propoſition.

Il

a. *Nous choiſiſſons toutes choſes, s'il faut ainſi dire, pour l'amour de toute autre que la félicité, car elle eſt la fin* *, Ariſtote.

b. Dans le Droit civil, celui qui omet d'agir, eſt cenſé agir: *Celui qui ne fait pas ce qu'il doit faire, ſemble faire contre ce qu'il fait*, Dig.

c. *On peut arriver juſques à un certain degré, ſi on ne peut aller plus loin*, Horace.

* Savoir *des choſes humaines*, comme il le dit un peu auparavant.

Il y a des omiſſions d'une autre eſpèce, qui méritent d'être miſes au nombre de celles-là, parce qu'elles ſont ou totales, ou notoires, ou rendues conſidérables par l'addition de quelque autre circonſtance. Je m'explique par des exemples. Il eſt conſtant que je ne nierois point que les *Phéniſſes* * d'Euripide ne ſoient une très excellente pièce de poéſie dramatique, ſimplement en ne la liſant pas. Je ne nie pas non plus que le *Chihilminar* † ne ſoit un rare morceau d'Antiquité, en ne l'allant pas voir: mais ſi je ne liſois rien aiant le loiſir, la ſanté, & les autres moiens néceſſaires pour le faire : ſi je ne faiſois aucune recherche pour polir mon eſprit, & pour acquerir les connoiſſances qui peuvent m'être utiles ; je nierois alors que mon eſprit & que la ſcience ſoient ce que l'un & l'autre ſont réellement. S'il ne paroit pas clairement à quelle étude particulière cette recherche de la vérité doit engager un homme, préférablement à toute autre étude : s'il ne paroit pas pendant quel eſpace de temps cette recherche l'obligera à continuer ſes travaux, pour acquerir de nouvelles connoiſſances : s'il ne paroit pas enfin quand la ceſſation de ſes travaux doit commencer à porter atteinte à la vérité ; cet homme doit alors conſulter ſon propre génie, & les occaſions où il ſe trouve ; & il doit porter de ſoi-même le plus équitable jugement, dont ſon eſprit eſt capable [a]. C'eſt un de ces cas, que j'ai ci-devant dit n'être pas ſi clairement marquez.

Si je ne donne rien à un pauvre, à qui je ne ſuis pas particuliérement obligé de rien donner ; par cette omiſſion je ne nie pas plus qu'il eſt pauvre, que je nie qu'un homme a une barbe ſale, en ne le raſant point ; qu'un autre eſt mal propre, en ne le lavant point ; ou qu'un troiſiéme eſt boiteux, en ne le chargeant point ſur mes épaules.

Nous

a. *Vous apprendrez auſſi long-temps que vous voudrez : & vous devez le vouloir auſſi long-temps que vous ne vous repentirez pas de vos progrès*, dit Ciceron à ſon fils.

* Tragédie d'Euripide, qui a ce titre.

† C'eſt un des plus beaux morceaux d'Architecture, qui nous reſte de l'Antiquité : ce ſont les ruines de ce fameux palais de Perſepolis, auquel Alexandre étant yvre mit le feu, à la perſuaſion de la courtiſane Thaïs.

Nous devons alors conſidérer pluſieurs choſes, comme nous le ferons voir dans la Propoſition ſuivante. Je pourrois peut-être donner atteinte à la vérité en faiſant cette aumône: cela ſuppoſé, je ne puis lui en donner aucune en ne la faiſant pas [a]. Mais ſi je ne donnois jamais rien du tout aux pauvres, quoique je fuſſe en état de leur faire de temps en temps quelque charité, il eſt conſtant que je nierois alors par mon omiſſion, que la condition des pauvres & la mienne propre fuſſent ce qu'elles ſeroient; & par-là la vérité ſeroit offenſée.

Si je ne diſois pas mes prières préciſément à une certaine heure, dans un certain endroit, dans une certaine ſituation; il ne s'enſuivroit pas de-là que je niaſſe l'exiſtence & la Providence de Dieu, & mon entière dépendance de lui: il peut ſe faire au contraire que j'ai des raiſons, qui m'empêchent de prier particuliérement dans un tel temps, dans un tel lieu, dans une telle ſituation. Mais ſi je ne priois, ſi je n'adorois jamais Dieu; une omiſſion ſi totale ſeroit équivalente à cette aſſertion, Dieu, qui gouverne le Monde, ne doit point être adoré: aſſertion très contraire à la vérité, ſuppoſé qu'il exiſte un tel Etre: de même une négligence générale & notoire, quoique non pas entière, de ce devoir, permettez moi de l'appeller ainſi *, favoriſe du moins ce menſonge, ſi elle ne l'affirme pas directement: car certainement adorer Dieu de cette manière, c'eſt-à-dire, rarement, n'eſt que l'adorer accidentellement: adoration, qui déclare que c'eſt un grand hazard, s'il eſt du tout adoré; & qui approche, autant qu'il eſt poſſible, d'une omiſſion univerſelle: outre qu'un homme, qui adoreroit Dieu ſi peu fréquemment, laiſſeroit appercevoir par-là un mépris ſi habituel de la Divinité, que ce ſeul mépris rendroit inutile & nul chåque acte religieux qu'il pourroit faire d'ailleurs.

Enfin

a. *Aucune vertu n'eſt contraire à une autre vertu*, Senèque.

* L'Auteur ne doutoit pas que ce ne fût réellement un devoir, mais il ne veut l'appeller ainſi, que quand il aura prouvé que c'en eſt un: ce qu'il fera dans la Section v.

Enfin si je rencontre un homme dangereusement blessé par quelque accident, couché par terre, seul, sans secours, prêt à périr: ou si je vois sa maison en feu, & si personne n'est à portée de lui donner du secours, ou d'en appeller; je ne l'aide point du tout, si dans cette extrémité je ne l'aide pas au plûtôt: & en refusant de l'aider au plûtôt selon mes forces, je nie que sa condition en particulier, la nature humaine en général, ces désirs même & cette attente, dont je sens que je serois rempli dans de pareilles conjonctures; je nie, dis-je, que tout cela soit ce qu'il est *.

VI. Prop. Pour juger sainement de la nature d'une chose, il faut non seulement considérer ce que cette chose est en elle-

* Je demande pardon au Lecteur, si je l'interromps pour lui faire part d'une difficulté, qui m'a été communiquée par un Savant, qui est d'ailleurs un grand admirateur du génie, de l'érudition, & de la manière solide & nouvelle, dont l'Auteur raisonne dans tout cet Ouvrage. La personne, dont je parle, craint qu'il n'y ait une petition de principe, ou du moins quelque vuide dans le raisonnement, que l'Auteur fait ici: & il me paroit qu'il est très difficile, s'il n'est pas impossible, de répondre à cette objection.

Je nie, dit Monsieur **, que mon omission ait la signification que vous lui attribuez. Lorsque je refuse l'aumône à un pauvre; lorsque je refuse de secourir un homme tombé de cheval dans un bourbier; lorsque je refuse d'éteindre le feu, qui va réduire mon voisin en cendres: je ne nie pas que le prémier de ces hommes ne soit pauvre; je nie seulement que je doive lui faire l'aumône: je nie que je doive retirer le second du bourbier, où il s'est enfoncé, &c.

Une preuve que je ne prétends pas nier l'état de ces hommes, c'est que je reconnois de bouche que le prémier est pauvre, que le second va périr, que le troisième va être brulé. Si on veut me prouver que je dois les secourir, on doit le faire d'une autre manière qu'en me disant que le prémier est pauvre, que le second est dans un bourbier, & que l'autre va être consumé par les flammes. Ce devoir, dont je demande la preuve, est ce qui fondera *la différence morale*, qui se trouve entre l'homme qui fait l'aumône à un pauvre, & celui qui ne la fait point: entre celui qui va au secours d'un homme, qui est dans un bourbier, & celui qui n'y va point, &c. C'est ce devoir, fondement de la différence entre le bien & le mal moral, que l'Auteur suppose sans le prouver. N'y a-t-il pas là une petition de principe? N'y a-t-il pas du moins quelque vuide à remplir?

Mais si vous n'assistez pas ce pauvre, dira-t-on, vous n'agissez pas avec lui comme avec un pauvre: vous le traitez comme un homme, qui n'a pas besoin de votre secours. Je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre, que je dois assister, je l'avoue: mais je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre; c'est ce que je nie. Suit-il de ce que cet homme est pauvre, que c'est un pauvre qui doit être assisté par moi? En ce cas j'avoue qu'il y a une différence morale entre celui qui fait l'aumône, & celui qui ne la fait point? Mais c'est le vuide, que je trouve dans le raisonnement de l'Auteur: c'est du moins ce qui méritoit un plus grand éclaircissement.

le-même, ou à quelques égards; mais encore ce qu'elle peut devenir, si on l'examine avec tous les autres rapports, qui peuvent être niez par les faits & par la pratique : & on doit renfermer toute la description de la chose, qu'on examine, dans l'idée qu'on s'en forme.

On peut bien dire d'un homme qui s'enfuit, montant un cheval qu'il vient de voler, qu'il s'en sert comme d'un cheval; mais non pas comme d'un cheval appartenant à un homme, qui ne lui a pas donné la permission de s'en servir comme il fait. Le voleur ne considère donc pas le cheval comme étant ce qu'il est, à moins qu'il ne joigne à l'idée du cheval, l'idée de la rélation que le cheval a avec son véritable maître. Mais il est peut-être inutile de considerer la couleur, la figure, ou l'âge du cheval, parce que la fuite du voleur n'affirme, ou ne nie rien par rapport à ces rélations. Je dis seulement qu'il faut considerer toutes les propriétez, tous les rapports, toutes les circonstances, qui peuvent être contredites par la pratique *. Car la chose en question ne seroit autrement que très imparfaitement examinée † : & sa nature & toutes ses rélations n'étant pas renfermées dans l'idée qu'on s'en formeroit, cette chose seroit prise, non pas pour ce qu'elle peut être en effet, mais comme étant ce qu'elle seroit à certains égards, tandis qu'à certains autres on la prendroit pour ce qu'elle n'est pas.

Supposons qu'un homme riche est volé & dépouillé dans un voiage. Ce seroit dans cette supposition commettre une seconde injustice & un second vol, que de retrancher de son caractère, l'idée de ce qu'il est dans ces circonstances, & de le considerer simplement comme un homme riche. Son parfait caractère est d'être un homme riche volé,

* Cela veut dire en peu de mots, que lorsqu'on considère une chose, il faut nécessairement l'examiner par rapport à toutes les rélations qu'elle a avec le fait, qui donne occasion de la considerer ; sans qu'il soit nécessaire d'y joindre les rélations, qu'elle peut avoir avec des faits étrangers à celui qu'on examine.

† Il faut ajoûter, pour éviter la contradiction, par rapport au fait particulier, dont il pourroit s'agir.

lé, & maltraitté; & réellement alors un homme pauvre [a] & malheureux, quoique capable de paier dans la suite le secours qu'on lui pourroit prêter.

De plus un homme doit, en donnant du secours à un autre, considerer aussi-bien les circonstances, où il se trouve lui-même, que celles où se trouve la personne qu'il veut secourir [b]. Si elles ne lui permettent pas de rien donner; il ne nie pas par son omission, que l'autre soit dans le besoin: mais en donnant il contrediroit actuellement la vérité; parce qu'il nieroit par là, que les circonstances, où lui & sa famille se trouvent, fussent ce qu'elles sont: & puisque toutes les véritez s'accordent ensemble, comme je l'ai déjà remarqué; & qu'une chose ne peut être véritable, qu'à proportion de la conformité qu'elle a avec une autre chose qui l'est aussi; on ne peut pas avancer, quand les deux véritez sont mises dans un juste point de vûe, & que le cas est mis dans tout le jour, où il doit être, afin que nous en puissions bien juger: on ne peut pas, dis-je, avancer, que la dernière vérité, qui a absolument besoin de secours, ait pourtant besoin du secours de la prémière: ce seroit comme si on disoit d'un homme, qui a besoin d'un guide, qu'il lui faut un guide aveugle, ou boiteux. En comparant ainsi les choses, on peut fort bien connoître le rapport qu'elles ont entr'elles.

Le cas devient plus difficile, quand A, par exemple, s'est engagé par promesse, ou par quelque pacte, à assister B, quoiqu'il soit en même temps tenu d'avoir soin de ses propres intérêts, de ceux de sa famille, &c. & lorsqu'il se trouve hors d'état de faire efficacément l'un & l'autre. Que doit faire A? J'avoue qu'il n'y a pas ici des véritez opposées, mais il y a des véritez dans chàque parti opposé. Je réponds à cela; que quoiqu'il ne puisse pas y avoir deux obligations incompatibles: c'est-à-dire, quoiqu'A ne soit pas en même temps

a. *Pauvre dans ce même instant*, selon cette décision, dans un cas un peu semblable à celui-ci, qui se trouve daus le *Talm. Mass. Pe.*

b. *Il faut avoir égard à l'un & à l'autre. Je donnerai aux pauvres, mais non pas jusques à me rendre pauvre moi-même*, Senèque. *Aiez une telle pitié d'autrui, qu'elle ne vous engage pas à devenir vous-mêmes l'objet de la pitié des autres*, Plaute.

temps obligé de faire deux actes incompatibles; ce qui feroit une impossibilité; il peut cependant s'élever de là une obligation, que nous appellerons mêlée. A devroit assister B; mais il le doit assister d'une manière à ne pas s'oublier soi-même, ni sa famille, &c. Il doit encore avoir égard à ses intérêts, & à ceux de sa famille, de manière qu'il n'oublie point son engagement avec B, & agir aussi honnêtement qu'il lui est possible. Il faudroit ici comparer avec beaucoup de soin les véritez, qui se rencontrent dans châque côté: & on doit toûjours sousentendre, dans de semblables cas, quelque exception, ou quelque restriction. Un homme ne peut pas promettre absolument *: il peut seulement promettre, comme un homme, qui tiendra sa parole, en cas qu'il ne soit pas mis hors d'état de la tenir par l'importance & par le poids des véritez, qui n'existent pas effectivement, quand il fait sa promesse; mais qui peuvent exister dans la suite.

Je pourrois inferer ici plusieurs exemples de la manière imparfaite de penser †, qu'on rencontre dans les Auteurs; mais je me borne à un seul; que je mettrai même à la marge [a].

En un mot, afin que les choses soient véritablement bien examinées, les personnes qui y sont interessées, le temps, les lieux [b], les fins proposées [c], & les effets qui en suivent

a. J'ai cru ne devoir pas traduire ce passage de Sextus Empiricus.

b. *Il y a des choses, dont il faut considerer le temps, & les fins, & non pas la nature,* Cic. *Il faut considerer ce que le temps & les personnes exigent*, le même.

c. *Car vous ne dites pas que celui-là est diligent, qui passe la nuit à veiller un petit enfant*, Arrian. *Une personne se tient à côté du lit d'un de ses amis qui est malade, nous l'en louons: mais s'il le fait pour en avoir l'héritage, c'est un vauteur, qui attend un cadavre pour en faire sa proie*, Senèque.

* C'est-à-dire, qu'il ne le doit pas. L'Auteur n'autorise pas par là les restrictions mentales: la condition de faire une chose, si on peut la faire en honneur & en conscience, est toûjours renfermée dans la promesse d'un honnête homme: il est même inutile de l'exprimer, puisqu'un honnête homme n'acceptera de promesse que dans ce sens.

† Penser à moitié, selon l'énergie de l'expression de l'Original. L'Auteur entend par là la manière de penser de ceux, qui n'alléguent que de foibles raisons, lorsqu'ils en pourroient choisir d'excellentes; qui ne prennent une expression que dans un sens borné, en négligeant de la prendre dans un sens plus étendu, quoique celui-ci lui soit plus propre; qui tronquent un passage d'un Auteur, & lui font dire, dans le membre d'une période, le contraire de ce qu'il avance dans toute la période; qui jugent des choses sans connoissance de cause, sans réflexion, &c.

vent naturellement, doivent être ajoûtez à cet examen.

VII. Prop. Lorsqu'un acte est mauvais, son omission est nécessairement bonne; & lorsque l'omission d'un acte est mauvaise, l'acte est consequemment bon; par la raison des contraires.

VIII. Prop. Une action moralement bonne, ou mauvaise, est par là même juste, ou injuste: car ce qui est injuste, ne peut être bon: & ce qui est mauvais, ne peut être juste.

IX. Prop. Tout acte d'un agent intelligent & libre, & toute omission, qui détruisent la vérité, c'est-à-dire, qui nient qu'une proposition soit vraie, lorsqu'elle l'est pourtant; ou qui supposent qu'une chose soit ce qu'elle n'est pas à quel égard que ce soit [a]: cet acte, dis-je, & cette omission est moralement mauvaise, dans quelque degré: l'omission d'un tel acte & l'action opposée à l'omission contraire à la vérité, sont moralement bonnes: & quand une action peut être faite ou omise sans combattre la vérité, cette action, dis-je, est indifférente *.

Je voudrois qu'on remarquât avec une attention particulière, que lorsque je parle des actes incompatibles avec la vérité, je veux dire toute sorte de véritez; toute sorte de propositions véritables, soit touchant les matières de spéculation, soit touchant celles de pratique. Je voudrois qu'on prit châque chose pour ce qu'elle est réellement [b].

Il peut aussi être utile de se ressouvenir, que j'ai ajoûté ces mots, *dans quelque degré:* car toutes les mauvaises actions ne sont pas également mauvaises; ni toutes les bonnes actions ne sont pas également bonnes [c]. Les véritez, auxquelles

a. *Car ce n'est pas d'une seule manière qu'on peut renier J. Christ*, St. Chrysost.

b. *La vérité est le plus excellent de tous les biens, & le mensonge le dernier degré de méchanceté*, St. Basile.

c. Malgré ce Paradoxe des Stoïciens, *que les vertus & les vices étoient la même chose*, dans Cicér. Plutar. Diog. Laër. & plusieurs autres. Paradoxe, qui peut être aisément refuté par leurs propres paroles, telles que les rapporte Cicéron: car si pécher, est la même chose que de passer une ligne; c'est-à-dire, aller

* Si quelque chicaneur nioit, qu'il puisse y avoir d'action, qui faite ou omise ne combatte point la vérité: que faudroit-il repliquer?

quelles ces actions se rapportent, peuvent quoiqu'également véritables embrasser des matières d'une importance très différente [a]; ou, pour m'expliquer autrement, un plus grand nombre de véritez peut être contredit d'une façon, ou d'autre [b]. Et alors les crimes, commis par cette contradiction, peuvent les uns aussi-bien que les autres être appellez des crimes; mais non pas des crimes égaux [c].

Si A vole un Livre, qui appartient à B, qui lui plait, & qui lui est utile, il est constant qu'A se rend coupable d'un crime, en n'usant pas de ce Livre comme étant ce qu'il est; c'est-à-dire, comme étant le Livre de B, qui en est le véritable Propriétaire, & qui fait consister son bonheur dans la possession de ce Livre. Mais si A dépouilloit B d'un gros bien, dont celui-ci seroit l'unique maître, cet A seroit coupable d'un crime bien plus énorme. Car si nous supposons que le Livre vaut un ducat, & que le bien en vaut dix mille, la vérité, qui est contredite par le prémier vol, l'est réellement dix mille fois par le second: c'est la même chose, que si le vol d'un ducat étoit renouvellé dix mille fois. Si donc dix mille vols sont plus nombreux, & s'ils sont, mis ensemble, plus grands que ne l'est un seul de ces crimes: de même un, qui les comprendra tous les dix mille, doit certainement être plus grand, que celui qui n'en est que la dix-millième partie. De plus, quoique l'utilité & l'innocent plaisir, que B trouvoit dans la possession de son Livre, fussent un degré de

aller au-delà de cette ligne; donc s'éloigner davantage de cette ligne, c'est pécher davantage. Qui ne void pas la fausseté de ce systême, *qu'un homme ne peut pas être plus vertueux qu'un autre homme vertueux; qu'il ne peut pas avoir plus de courage qu'un autre qui est courageux, & qu'il ne peut pas avoir plus de sagesse, qu'un autre qui est sage; & ainsi des autres vertus?* C'est alterer & détruire les natures des choses, que de ne mettre aucune différence *entre un crime, & une faute*, comme s'exprime St. Jérôme; supposé que la lettre à *Celantia* soit véritablement de lui.

a. Sans doute ce Sage comptoit bien mal; qui comptoit selon Plutarque, que *s'il venoit à perdre de très grands biens, il ne croiroit perdre qu'une dragme.*

b. C'est une vérité reconnue par Cicéron, *qu'en tuant un esclave, qui n'a rien fait pour mériter la mort, on ne pèche qu'une fois: mais qu'on commet plusieurs crimes en ôtant la vie à son père*, &c. *Ce crime en renferme une multitude d'autres*, &c.

c. Ceci peut servir de réponse à Chrysippe, & à ceux qui disent, *qu'une vérité n'est pas plus qu'une autre vérité, ni un mensonge plus qu'un autre mensonge: ni une fraude plus qu'une autre fraude, ni un vice plus qu'un autre vice*, Diog. Laër.

de bonheur; ce bonheur cependant étoit fort au-dessous de la félicité, que lui procuroit la jouissance d'un bien, qui lui fournissoit avec abondance non seulement tout ce qui lui étoit nécessaire pour la vie; mais encore toute sorte de commoditez & de recréations innocentes. B avoit la propriété d'un Livre, qui lui procuroit un degré de bonheur; voilà la vérité contredite par le prémier vol: B avoit la propriété d'un bien, qui lui procuroit un bonheur beaucoup plus considérable, que celui dont il jouissoit dans la possession de son Livre; voilà la vérité contredite par le second vol: l'infraction dans le second cas est donc à ce compte-là beaucoup supérieure à celle du prémier. Enfin les véritez, contredites par le vol de la prémière supposition, pourroient se borner à la seule personne de B *: celles qui le sont par le vol de la seconde supposition se rapportent peut-être également à B, & à sa famille, qui subsistoit peut-être, & qui devoit s'établir par le moien de ce bien. Ces véritez peuvent outre cela être multipliées à proportion du nombre de tous les membres de cette famille, & de tous ceux qui en descendront. Ainsi les degrez de malice & d'énormité sont proportionez à l'importance & au nombre des véritez contredites [a]. J'ajoûterai seulement, que la valeur des bonnes actions augmente d'un autre côté; du moins à proportion des degrez de la malice propre à leur omission: & que ces bonnes actions ne peuvent pas être plus égales que ne sont les omissions qui leur sont opposées.

Mais revenons à notre principal sujet; à savoir la différence, qui est entre le bien & le mal moral. Il y a eu de per-

a. *Ceux à qui il a plû de dire que les péchez sont égaux, souffrent eux-mêmes, s'ils disent vrai, puisque les sens, l'expérience & notre intérêt, combattent ce sentiment*, Horat.

* Je ne puis comprendre, pourquoi le vol d'un ducat auroit le privilège de ne point intéresser les parens de B, & ses Descendans. Un ducat est, je l'avoue, un moindre objet des divisions, & des fractions Arithmétiques: mais en est-il pour cela moins réel? Tous les Descendans de B, jusques à la fin du Monde, ne pourront-ils pas se plaindre d'avoir été lézez par le vol de la partie aliquote d'un ducat; quoiqu'à la vérité ils l'aient été dix mille fois moins que par l'enlevement de la partie aliquote de dix mille ducats?

perſonnes aſſez extravagantes pour nier abſolument, qu'il y ait de tels êtres moraux. Mais il conſte par ce que nous avons dit, qu'on n'eſt pas moins aſſûré de l'exiſtence d'un bien & d'un mal moral, qu'on l'eſt de celle du vrai & du faux: & nous ſommes aſſûrez encore, qu'il y a entre ce bien & ce mal une différence auſſi naturelle, & auſſi immuable, que l'eſt celle qui ſe rencontre entre le vrai & le faux: cette différence étant la même dans le fonds [a]. D'autres reconnoiſſent à la vérité, qu'il y a réellement un bien & un mal moral; mais il leur faut, diſent-ils, un modèle *, ou une certaine marque, à laquelle ils puiſſent les reconnoître l'un & l'autre. Il y a d'autres perſonnes, qui prétendent avoir trouvé la règle, à laquelle toutes nos actions doivent s'accorder; par le moien de laquelle on peut les bien diſtinguer toutes, & à laquelle nous ſommes tenus de les rapporter [b]. Mais ce qu'elles ont avancé eſt faux; ou il n'eſt pas aſſez bien fondé; ou il n'eſt pas aſſez à portée de notre entendement; ou il n'eſt pas aſſez clairement exprimé, ni aſſez certain [c]; ou il peut enfin être réduit à ma règle dans tout ce qu'il a de vrai.

Ceux qui prétendent que rien n'eſt bon que ce qu'ils appellent *honnête* [d], n'impoſent de nom aux actions, que ſelon qu'elles ont, ou qu'elles n'ont pas cet *honnête* pour fin principale. Mais qu'ils nous expliquent après cela, ce que c'eſt que cet *honnête* [e]. Il nous manque encore une autre règle pour connoître nos actions, & qui nous faſſe diſtinguer les honnêtes de celles qui ne le ſont pas.

Ceux

a. C'eſt pourquoi ceux qui nioient qu'il y eût *ſelon la nature de bien, ou de mal*, avoient raiſon d'aller au plus court; & de dire qu'il n'y avoit rien dans *la nature de vrai, ou de faux*, Sext. Emp. Diog. Laër.

b. *De l'avis de tous les Philoſophes, tout ſe doit rapporter à elle, & elle à rien*, Cicéron.

c. Il y avoit une telle incertitude, & une telle variété dans les opinions des anciens Philoſophes ſur la fin des actions bonnes ou mauvaiſes, que ſi Varron accuſe juſte, le nombre en pouvoit monter à 288. St. Auguſtin.

d. *Ce qui eſt honnête doit être uniquement tenu pour bon*, Caton dans Cicéron.

e. De dire que tout ce qui eſt louable eſt honnête, ou telle autre choſe, c'eſt ne rien dire: car comment connoîtra-t-on ce qui eſt véritablement louable?

* *Κριτήριον* eſt le mot emploié dans l'Original. Il a pluſieurs ſignifications; mais dans le ſens qui fait le mieux à notre ſujet, il ſignifie ce que l'eſprit ſe propoſe, & ce qu'il ne perd pas de vûe en jugeant, & dont il fait comme l'objet ou la cauſe objective de ſes jugemens.

Ceux qui font confifter le bien à fuivre la nature [a], difent la vérité, s'ils entendent par cette expreffion, qu'il faille agir conformément aux natures des chofes: c'eft-à-dire, traiter les chofes comme étant ce qu'elles font dans la nature, & par rapport à la vérité: mais cela ne femble pas être leur penfée: s'ils veulent dire par là qu'un homme doit fuivre le penchant de fa propre nature [b]: cette nature, helas! n'étant pas fimplement raifonnable; mais l'homme aiant encore une partie de lui-même commune avec les brutes, ils lui donnent là un guide, qui, à ce que je crains, le fera égarer; puifqu'il eft vraifemblable que la partie animale l'emportera fur la raifonnable. Tout au moins eft-ce une manière de parler fort libre.

Ceux qui font de la droite raifon [c] la règle, par laquelle on doit juger de nos actions; & qui les appellent licites & illicites, bonnes ou mauvaifes, felon qu'elles font conformes à cette loi, ou qu'elles s'en éloignent: ceux-là difent quelque chofe de plus précis, & de plus particulier. C'eft une vérité conftante, que tout ce qui peut fouffrir l'examen, & éviter la cenfure de la droite raifon, eft jufte; & tout ce qu'elle condamne, ne l'eft pas. De plus, fi on entend par droite raifon, ce que nous découvrons en faifant un droit ufage de nos facultez raifonnables; cette raifon n'eft autre chofe que la vérité même: & ce que ces Auteurs difent, eft renfermé dans ce que j'ai dit. Mais leurs façons de s'énoncer ne font pas encore affez expreffes [d]: elles donnent lieu à tant de difputes,

a. *Zenon a dit que cette fin étoit de vivre conformément à la nature : ce qui eft vivre felon la vertu ; car c'eft la nature qui nous pouffe vers elle*, Diog. Laër.

b. *Vivre felon la nature de l'homme*, Cicér. Il eft vrai qu'il ajoûte, *entiérement parfaite, & à laquelle il ne manque rien.* Mais ces paroles n'ont aucun fens, & fi elles en ont un, il ne rendra pas la propofition meilleure : car qu'eft-ce que *cette nature entiérement parfaite, & à laquelle il ne manque rien?* Outre que la Religion morale ne confifte pas à fuivre une nature déja parfaite; mais par la pratique de la Religion nous tendons à perfectionner notre nature.

c. Qui fe font rendus fameux par-tout.

d. *Au refte de definir les bonnes actions celles qui font faites fuivant la droite raifon; & les mauvaifes au contraire, eft bien en donner une vraie définition, mais elle ne fuffit pas pour diftinguer les actions les unes des autres*, Andr Rh.

tes, & à tant de droites-raiſons, qu'il eſt impoſſible de rien régler, tandis que châcun prétendra que ſa raiſon eſt la droite. Outre que ce que j'ai dit a encore une plus grande étendue que ce qu'ils diſent ; car nous ne devons pas ſeulement avoir un tendre & religieux égard aux véritez, que nous découvrons par le ſecours du raiſonnement ; mais encore aux matières de fait, qui parviennent à notre connoiſſance par le moien des ſens. Nous devons conſidérer les choſes comme étant ce qu'elles ſont, de quelle manière que nous venions à les connoître.

Ceux qui contens d'un examen court & ſuperficiel, font venir la différence, qui eſt entre le bien & le mal, du ſens commun [a], & de certains principes [b] innez [c], poſent leur ſyſtême ſur un fondement bien fragile. Car il y a de très grandes raiſons de ſoupçonner, qu'il n'y a point, comme ils le prétendent, de ces maximes innées ; mais que nous prenons pour elles les impreſſions de l'éducation *. Outre que ce

a. *Chryſippe dit, qu'il y a deux marques certaines pour bien juger, la perception, & la préſomption*, Diog. Laër. *Ce n'eſt pas ſeulement à connoître le juſte & l'injuſte, que la nature nous ſert ; mais encore à juger de toutes les choſes honnêtes, ou honteuſes*, Cicér.

b. On les appelle communément *principes*, *loi*, ou *loix de la nature*, *les préſomptions*, *les notions communes*, ou *naturelles*, &c.

c. L'amas de ces principes pratiques, ou l'habitude qui en nait, eſt, je penſe, ce qu'on appelle Synderèſe.

* L'ame a des maximes, ou des idées innées, & il eſt plus naturel de leur rapporter les notions générales du bien & du mal communes à tous les hommes, qu'à toute autre cauſe. En deux mots en voici la preuve.

Toute ame eſt immédiatement créée de Dieu : elle ne peut être créée que penſante, puiſqu'elle ne peut exiſter ſans une penſée actuelle.

Non ſeulement l'ame doit être créée penſante, mais elle doit encore recevoir le pouvoir de produire une ſeconde penſée ; & ce pouvoir ne peut venir que de Dieu. Voilà donc la prémière penſée actuelle, & la puiſſance de produire une ſeconde penſée communiquées à tous les hommes par le Créateur.

Ce n'eſt pas aſſez, qu'elle ait reçû le pouvoir de produire une ſeconde penſée ; il faut qu'elle reçoive encore de ſon Créateur le principe de penſer, pour tout le temps qu'il plaira à ce Créateur de la laiſſer ſubſiſter ; ou bien elle reçoit à châque penſée actuelle le pouvoir d'en produire une autre immédiatement après ; ou bien Dieu même produit immédiatement après cette ſeconde penſée ; & il la produit immédiatement par lui-même : & en ces deux derniers cas, il faut faire ſur ces penſées, le raiſonnement, que nous avons fait ſur la prémière penſée actuelle, que l'ame a dès qu'elle eſt créée.

ce qu'on appelle les ſentimens du genre humain, ne ſont ni ſi uniformes, ni ſi conſtans, pour que nous puiſſions fonder ſûrement ſur eux une diſtinction ſi importante [a].

Ceux qui ſoûtiennent qu'il n'y a rien de bon que le plaiſir, ou ce qu'ils appellent agréable, & qu'il n'y a rien de mauvais que la douleur [b]; & qui ne diſtinguent les choſes, que par le penchant, qu'elles ont vers l'une, ou vers l'autre de ces paſſions [c], ne s'accordent point touchant ce en quoi le plaiſir conſiſte [d], ni touchant les moiens & les actions, qui nous en peuvent procurer de plus abondans, & de plus ſolides.

a. *Chaque Nation prend ce qu'il a appris pour une loi de la Nature*, St. Jérôme.

b. Sous ce nom ces hommes délicats comprennent le travail. Lorſque dans Lucien on demande à Epicure, *ſi le travail eſt un mal?* Il répond, *oui.* Mindyridès (Smindyridès, *qui*, ſelon Herodote, *étoit parvenu au plus haut point du luxe*) pouſſa ſi loin ſon averſion pour le travail, *que ſes épaules étoient accablées, même du travail d'autrui. Le même aiant vû un homme qui en fouiſſant la terre, levoit trop haut ſa bêche, ſe plaignit qu'il le rendoit las, & lui deffendit de fouir en ſa préſence*, Senèque.

c. *Ariſtippe rapporte à la volupté & à la douleur, tout ce qu'il faut ou éviter, ou ſuivre*, Cicér.

d. *Je voudrois que vous donnaſſiez la définition de cette volupté, dont il s'agit uniquement*, Cicér. Les diſputes entre les Cyreniens, Epicure, & S. Jérôme, &c. ſont fort fameuſes. Elles tendoient à découvrir ſi notre principale fin devoit conſiſter *dans les plaiſirs du corps, ou dans ceux de l'eſprit, dans la volupté du mouvement, ou dans celle du repos; dans celle qui met notre Nature en mouvement par les plaiſirs, ou dans celle qu'on reçoit par l'éloignement de la douleur*, Cic. Diogène Laër. & pluſieurs autres.

Cette prémière penſée actuelle, ce pouvoir de produire une ſeconde penſée, & ce principe de penſer pendant tout le temps que l'ame exiſtera, doivent être les mêmes dans toutes les ames créées; parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre: parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre, travaillant à une ſeule fin: parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre, travaillant à une ſeule fin, de la manière la plus parfaite. Voilà donc dans nos ames des idées innées, & un principe inné d'en produire d'autres. Voilà dans nos ames les mêmes prémières penſées, & le même principe. Voilà ces mêmes penſées & ce même principe de penſer, qui ſont prémièrement en nous de la manière la plus parfaite; & ſi cela eſt ainſi; n'eſt-il pas naturel, que les idées du bien & du mal, communes à tous les hommes, ſoient plûtôt les ſuites de cette prémière penſée, de ce prémier principe bon, & également bon dans tous les hommes, infuſé dans nos ames par le même Créateur, & pour la même fin; que non pas l'effet des impreſſions de l'éducation?

Bien plus: Je prétends prouver que cette éducation, dont les impreſſions peuvent, à ce qu'inſinue notre Auteur, être confondues avec nos notions communes & innées: je prétends, dis-je, prouver que cette éducation même eſt l'enfant de cette prémière idée innée, & de ce principe, dont j'ai parlé. A cet effet je demande, ſi une éducation, dont les impreſſions peuvent être confondues

lides. Tous ces articles font encore des queſtions à réſoudre ; comme les hommes ont différens gouts & différens degrez de Philoſophie, la même choſe ne peut pas être agréable à tous. Si châque acte particulier doit ſubir cette épreuve, ſa moralité ſera bien incertaine * ; puiſque ſuivant ce principe, le même acte peut être d'une nature par rapport à l'un, ou d'une nature toute différente au ſentiment d'un autre. Outre qu'à moins qu'on n'ajoûte quelque reſtriction, qui puiſſe ſervir de rempart à la vertu, les hommes ſe plongeront facilement dans une volupté groſſière; comme on en a vû des exemples dans la plûpart des diſciples d'Epicure[a]; malgré tous ces beaux diſcours de tempérance, de vertu, de tranquilité d'eſprit: &c. ſans cette barrière la ſupériorité ſera uſurpée par ces appetits, qu'il eſt du devoir de châque Religion; de la naturelle ou de quelqu'autre, qu'il eſt, dis-je, de leur devoir de tenir en bride. Ainſi ces gens-là parlent à la vérité fort intelligiblement ; mais ce qu'ils avancent eſt faux : car ce n'eſt pas toute ſorte de plaiſirs, mais les vrais plaiſirs ; les

a. *Epicure nie qu'on puiſſe vivre avec plaiſir, quand on vit ſans vertu*, Cicér. Mais leurs plaiſirs n'ont pas pour cela été toûjours ſemblables à ceux du jardin de *Gargettus* : & dans ce lieu-là même les plaiſirs ne paroiſſoient pas fort conformes à la vertu. Car non ſeulement Epicure eut ſa Leontium, ou comme il l'appelloit amoureuſement, ſon petit cœur Leontium, *Λεοντάριον* ; mais encore *elle ſe proſtitua à tous les Epicuriens dans les jardins*, Athén. Et on rapporte qu'il dit dans ſon Livre *de la Fin* ; *Car je ne ſai ce que je dois entendre par le bien, ſi on retranche les plaiſirs qu'on prend aux ſaveurs*, (*lèvres*, Athén.) *comme auſſi les plaiſirs deffendus*, &c. Voiez ceci plus au long dans Diogène Laër.

avec des notions communes à tous les hommes, telles que ſont les idées du bien & du mal, ne doit pas être elle-même commune à tous les hommes ? Oui ſans doute, me répondra-t-on. Si elle eſt commune à tous les hommes ; d'où eſt-ce que tous les hommes l'ont reçûe ? De leurs ancêtres. D'où eſt-ce que leurs ancêtres l'ont eux-mêmes tirée ? Des leçons de leur prémier ancêtre. Ce prémier ancêtre d'où l'avoit-il? De cette prémière notion, de ce prémier principe néceſſairement infuſé dans nos ames par l'Etre ſuprême dès le prémier inſtant de leur création. Au-reſte ceci ne fait rien au deſſein principal de l'Auteur. C'eſt la nature du bien & du mal, qu'il a en vûe d'expliquer ; & cette nature eſt toûjours la même, ſoit que les idées du bien & du mal ſoient produites immédiatement par les idées innées; ſoit qu'elles viennent de ces mêmes idées par le moien de l'éducation. Mais j'aime à rendre gloire à mes ſentimens particuliers, quand il n'en coute qu'une note.

* C'eſt la nature de la moralité, que l'Auteur entend ; car il eſt toûjours aſſez certain, ſans cette épreuve, que cet acte ſera moralement bon, ou mauvais.

les plaiſirs qui forment ce bonheur, dont nous parlerons dans la ſuite; qu'on peut compter parmi les fins *, où doivent tendre les actions des gens de bien.

Celui [a] qui après avoir conſidéré les deux extrémitez qu'on remarque dans la conduite des hommes, & qui en condamnant à la fois ce dont tout le monde convient généralement, fait conſiſter la vertu dans le milieu ; & ſemble en emprunter l'idée, de ſa ſituation [b] placée à une égale diſtance des deux extrémitez oppoſées; celui-là, dis-je, avoit ſeulement en vûe les vertus, qui peuvent tomber dans quelque extrémité. Il faut pourtant avouer que tout ce qui penche vers une des extrémitez en eſt d'autant plus injuſte & mauvais. Il faut avouer encore qu'une choſe, qui ſans pencher d'aucun côté partage également, ou preſque également, la diſtance qui eſt entre les deux extrémitez oppoſées, doit être juſte. Il faut avouer enfin que cette idée nous fournit dans pluſieurs cas une règle excellente & d'un uſage très familier; on ne peut cependant en faire dériver un grand nombre de nos obligations : à peine peut-on en faire venir toutes celles qui ſe rapportent aux vertus compriſes ſous le terme de modération. Il eſt même à l'égard de celles-là très difficile de diſcerner quel eſt préciſément le point du milieu [c]. C'eſt ce à quoi l'Auteur même étoit ſenſible [d].

Son maitre Platon avance une propoſition, que je ne lui diſ-

a. St. Jérôme ſe ſert du pluriel, comme ſi c'étoit là l'opinion dominante de ſon ſiècle : *C'eſt le ſentiment des Philoſophes*, dit-il, *que les vertus médiocres ſont des excès de malice.*

b. *On pèche dans l'excès, & on blâme le manquement, & on loue le milieu. . . . . La vertu eſt donc une habitude volontaire, qui conſiſte dans le milieu, entre l'excès & le manquement*, Ariſtote. Peut-être Pythagore, & après lui Platon, & pluſieurs autres, avoient une ſemblable penſée, quand ils diſoient, que *la vertu eſt une harmonie*, Diog. Laër.

c. Lorſqu'il dit, qu'il doit être pris *de la manière que la droite raiſon l'aura établi*, ce milieu n'eſt pas prouvé par là. Voiez plus haut.

d. *Car il n'eſt pas facile de définir comment, & contre qui, & pourquoi, & combien de temps on peut ſe mettre en colère*, Ariſt. C'eſt pourquoi le R. Albo pourroit avoir épargné ſa cenſure, quand il le blâme de s'exprimer trop généralement en diſant, *de la manière qu'il faut, ſelon le temps qu'il faut, & dans le lieu qu'il faut*, ſans lui dire ce que ſont cette manière, ce temps & ce lieu.

* *Fines*, ou bien *Ultima bonorum.*

difputerai point. Il dit que la vertu confifte dans une reffemblance à Dieu [a], auffi parfaite qu'il eft en notre pouvoir de la rendre; & il appelle Dieu le grand, l'unique exemplaire de nos bonnes actions. Mais puifqu'il ne nous dit pas en même temps comment, ou par quels moyens nous pouvons parvenir à cette reffemblance; nous n'en fommes pas beaucoup plus favans à l'égard de la pratique: excepté que nous n'entendions par cette reffemblance la pratique de la vérité, Dieu étant la vérité; & ne faifant jamais rien qui la contredife [b].

Je doute fort qu'aucun des autres fondemens, fur lefquels la moralité de nos actes a, pour ainfi dire, été bâtie, foit plus folide que ceux dont je viens de faire mention. Mais fi on fait confifter la raifon formelle, c'eft-à-dire, la nature diftinctive du bien & du mal moral, dans la conformité entre les actes des hommes & la vérité des chofes, & entre la vérité des chofes & les actes des hommes, comme nous avons déjà expliqué cette conformité; la diftinction de ce bien & de ce mal paroit établie d'une manière inconteftable, intelligible, & praticable. Car châcun entend parfaitement ce qu'on veut dire par propofition véritable & chofe de fait: de forte qu'il lui fera facile de comparer non feulement les paroles; mais encore les actes avec ces propofitions & ces chofes de fait, conformément à la connoiffance qu'il en a. Peu d'attention & de génie fuffira, pour interpréter les actions même, & pour découvrir fi elles font conformes à la vérité, ou fi elles ne le font pas [c].

X. Prop. S'il y a un bien & un mal moral, tel que nous les

a. Cet homme-là ne doit pas être négligé, dit-il, qui s'efforce *de devenir jufte, & en s'attachant à la vertu d'être rendu femblable à Dieu, autant qu'un homme le peut.* Et dans un autre endroit, *Notre fuite de là eft que nous tâchions autant qu'il eft poffible de reffembler à Dieu.* St. Auguftin femble être d'une même opinion avec lui, lorfqu'il dit, que *l'Abrégé de la Religion eft d'imiter ce qu'on adore.*

b. *Pythagore étant interrogé ce que les hommes faifoient de femblable à la Divinité, il répondit que c'étoit quand ils difent la vérité.*

c. Il n'y a point certainement tant de difficulté à définir la nature de la moralité, comme Cicéron le fuppofe en difant, *qu'afin que nous puiffions bien raifonner de nos devoirs, il faut y joindre la coûtume & la pratique.*

les avons diſtinguez ; il y a conſéquemment une Religion : & cette Religion peut être très proprement appellée Naturelle. Par le mot de Religion je n'entends autre choſe, qu'une obligation de faire ce qui ne doit pas être omis ; & de s'abſtenir de ce qui ne doit pas être fait: & dans le mot d'actes je renferme également ceux du corps & de l'eſprit. Il y a donc une Religion, s'il y a des choſes, dont les unes doivent être faites, & dont les autres doivent être omiſes : or il paroit évidemment par ce que nous avons dit touchant la moralité du bien & du mal, qu'il y a réellement de ces choſes; parce que celles qu'il eſt mal d'omettre, & qui ſeroient par conſéquent bonnes & bienfaites dans la ſuppoſition qu'on les fit, doivent être faites, comme il conſte par les termes mémes : & parce que ſans contredit il ne faut pas faire celles qu'il ſeroit mal de faire ; & qui renferment les abſurditez & les rebellions contre l'Etre ſuprême, dont nous avons parlé dans la IV. Prop. En un mot, puiſqu'il y a une Religion, qui ſuit de la diſtinction du bien & du mal moral ; puiſque cette diſtinction eſt fondée ſur le rapport que les actions des hommes ont avec la vérité ; puiſqu'aucune propoſition ne peut être véritable, ſi elle n'exprime pas les choſes comme elles ſont naturellement ; il faut par conſéquent qu'il y ait une Religion fondée ſur la nature, & qui peut à ce compte-là être très proprement & très véritablement appellée la Religion de la Nature, ou Religion naturelle.

XI. Prop. La grande loi de cette Religion, la loi naturelle, ou, comme nous verrons ci-après que nous devons l'appeller, la loi de l'Auteur de la Nature ordonne, que tout être intelligent, capable d'agir & libre, ſe comporte d'une manière à ne point contredire la vérité par aucun de ſes actes; c'eſt-à-dire, qu'il traite châque choſe comme étant ce qu'elle eſt en effet [a].

Je

[a]. Ce qu'il eſt dans la nature. *Selon que la choſe eſt*, pour me ſervir de l'expreſſion de Maim. Ainſi donc ce qui eſt dans Arrian eſt véritable : *La règle de la conduite de la vie, eſt de faire ce qui eſt conforme à la nature. Il faut en tout examiner & deffendre ce qu'il peut y avoir de vrai dans une choſe*, Cic. Voilà réellement le chemin de la vérité.

Je sai qu'il n'y a rien à quoi on ne puiſſe faire quelque objection [a]: mais je ſuis convaincu qu'on n'en peut former aucune contre ce que je viens d'avancer ; à laquelle je ne puiſſe facilement répondre. Car conſidérer une choſe comme étant différente de ce qu'elle eſt ; ou, ce qui revient au même, la conſidérer comme étant ce qu'elle n'eſt pas, eſt une abſurdité, qui ne peut être défendue; j'en vai donner un échantillon dans quelques exemples. Suppoſons qu'un homme, qui n'auroit pas étudié cette matière avec aſſez d'attention, s'émancipât dans ſa bonne humeur juſques à tenir à peu-près ce diſcours : „ Si châque choſe doit être traitée comme étant „ ce qu'elle eſt, quelles belles conſéquences vont s'enſuivre „ de ce principe?

„ 1. Traiter mon ennemi comme tel, c'eſt le tuer, ou me „ vanger le mieux qu'il m'eſt poſſible.

„ 2. Traiter un créancier avare, ou qui ne ſait pas faire „ un bon uſage de ſon argent, ou qui n'en a pas beſoin ; le „ traiter, dis-je, comme tel, c'eſt ne le point payer.

„ 3. Ces conſéquences vont encore plus loin ; car ſi j'ai „ beſoin d'argent, & ſi j'en dérobe pour ſuppléer à mes be- „ ſoins ; eſt-ce que je n'agis pas conformément à la vérité ; „ à laquelle mon omiſſion ne ſeroit-elle pas contraire, ſuppo- „ ſé que je ne le fiſſe pas?

„ 4. Suppoſé qu'une perſonne, qui me paroit manifeſte- „ ment avoir le deſſein d'en tuer une autre, ou de lui faire „ beaucoup de mal, en cas qu'elle la rencontrât : & ſuppo- „ ſé que cette prémière perſonne me demandât où ſeroit cel- „ le qu'il auroit deſſein de tuer: ne puis-je pas alors, pour „ ſauver la vie de celle-ci, répondre à la prémière, que je „ n'en ſai rien, quoique je le ſache ?

„ 5. A ce compte-ci je ne puis dans une boutade caſſer un „ verre, ni bruler un livre; parce que pour les traiter ſuivant „ ce qu'ils ſont, je devrois vuider l'un, & lire l'autre?

La

[a]. Parce qu'il n'y a à peine rien de ſi abſurde, qui ne ſoit avancé par certaines perſonnes, *Que peut-on dire de celui qui a ſoutenu que la neige eſt noire*, &c. Lact.

La réponse à la prémière de ces objections résulte de ce que nous avons déjà dit. Supposons, à l'Auteur de l'objection, & E ennemi d'O. Si E n'étoit autre chose que l'ennemi d'O, l'objection auroit quelque force: mais puisqu'E doit être considéré comme quelque chose de plus, O doit avoir autant d'égard aux autres rélations d'E, qu'à celle qui lui attire la dénomination d'ennemi d'O. Car en prémier lieu, E est homme: & comme tel, il a droit de prétendre qu'on use à son égard d'une humanité commune, quelle que puisse être cette humanité: Si O la lui refuse, il blesse la vérité dans un endroit très sensible. O & E sont outre cela compatriotes: ils vivent sous le même gouvernement; ils sont sujets aux mêmes loix, qui sont comme autant d'alliances publiques, qui réglent comment on se doit comporter à l'égard d'autrui: à la faveur de ces loix E est exempt des violences, qu'un homme privé pourroit faire à sa personne, à son bien, &c. O ne peut traiter E suivant ce que celui-ci est, à moins qu'il n'en agisse avec lui comme avec un homme, qui est par un consentement public sous la protection de ces loix: si O se comporte d'une autre manière, il nie l'existence de ces loix & de ces contracts publics, dans lesquels, de façon ou d'autre, il est lui-même partie: negation très contraire à la vérité. Outre qu'O devroit aussi avoir égard à ce qu'il est lui-même: Il est homme; il est dans de telles & telles circonstances; il a renoncé à tous les droits qu'il pourroit avoir de prendre une vengeance privée de son ennemi; car voilà seulement la vengeance, dont nous prétendons parler. Voici donc ce qui résultera de la conformité, qui doit être entre l'action d'O & la vérité. O doit traiter E comme un composé d'homme, de compatriote, ou d'ennemi; puisqu'E est tout cela: c'est-à-dire; qu'O ne doit poursuivre son adversaire que selon les loix & les méthodes, que toute la société en général s'est engagée d'observer. On doit encore considérer plusieurs choses, même touchant les poursuites legales. Car E peut se montrer ennemi d'O par des actions, qui tombent sous la connoissance des loix, & dans des choses im-

importantes, ou non. Si l'offenſe d'E eſt d'une nature à intéreſſer la ſûreté & le bonheur d'O, ou la ſûreté & le bonheur de ſa famille [a]; ſon devoir & la déference qu'il doit avoir pour la vérité l'engagent à avoir publiquement recours aux loix; à exiger par les voies qu'elles preſcrivent la punition d'E, à en demander raiſon; ou du moins à ſe faire donner pour l'avenir quelque ſûreté contre de pareilles offenſes. La raiſon de cela eſt qu'en ne prennant pas ce parti, il nie que la nature & le ſentiment de la félicité ſoient ce qu'ils ſont: il nie que les obligations, dans leſquelles il eſt, peut-être, par rapport à ſa famille, ſoient ce qu'elles ſont véritablement: il nie qu'un méchant & dangereux ennemi ſoit un méchant & dangereux ennemi: il nie enfin que les Loix & la Société elle-même aient pour but le bien public, en allant au devant de l'injuſtice, en puniſſant le coupable, &c. But pourtant que les Loix & la Société ſe propoſent, comme nous le ferons voir quand nous examinerons cette matière. Si l'inimitié d'E n'avoit éclaté que dans de bagatelles; ou ſi elle ſe bornoit à des cas moins conſidérables que ceux que je viens de ſuppoſer; O pourroit alors agir contradictoirement à la vérité, s'il faiſoit plus de dépenſe, ou s'il hazardoit plus dans la pourſuite qu'il feroit d'E, que ne valent dans le fonds les choſes qu'il auroit perdues, ou qu'il ſeroit en danger de perdre: s'il conſideroit comme ſon grand ennemi un homme, qui ne le ſeroit pourtant pas beaucoup; ou qui ne lui en auroit donné que de légères marques: s'il refuſoit enfin d'avoir quelque indulgence pour ces petites fautes, que la fragilité de la nature humaine doit nous porter à nous pardonner mutuellement, ſi nous voulons vivre enſemble. En dernier lieu dans les cas, dont les loix ne prennent point connoiſſance, O auroit aſſez d'égard à la vérité & à la nature, s'il ſe contentoit de tenir un œil vigilant ſur les démarches de ſon

a. *Il faut être généreux en donnant; & il ne faut pas être cruel en demandant ce qui eſt dû. Il faut haïr les procès autant qu'il eſt permis; & peut-être plus qu'il n'eſt permis de les haïr. Il faut avoir ſoin de ſon propre bien, qu'il eſt mal de laiſſer diſſiper*, Cic.

son adversaire : s'il se contentoit de prendre les mesures les plus prudentes & les plus compatibles avec son caractère d'homme privé, soit pour faire cesser la malice d'E, soit pour en prévenir les effets : ou en un mot s'il se contentoit simplement de ne pas traiter E comme son ami [a] : car il ne pourroit au-reste le traiter comme ami sans détruire la différence, qui est naturellement entre les choses, & sans confondre la vérité avec le mensonge, quoiqu'en puissent dire certains hommes dans leurs saillies d'imagination.

Dans la 2. objection le debiteur s'érige, s'il fait ce qu'il dit, en juge de son créancier, ce qu'il n'est pas. Il prononce contre lui une sentence bien dure, en le jugeant indigne de rien posseder ; ou du moins indigne de posseder plus de bien qu'il n'en a. En second lieu il s'attribue une chose qui ne peut être véritable ; il prétend savoir parfaitement, non seulement ce qu'est son créancier, & quelles sont les circonstances où il se trouve ; mais encore ce qu'il deviendra, & ce qu'elles deviendront à l'avenir : celui qui est à présent foible, prodigue, riche, &c. peut devenir le contraire de tout cela. Enfin, & c'est ici le point principal, il nie que l'argent appartienne à son créancier comme il lui appartient réellement. Car il faut supposer que cet argent est dû à B, autrement il ne seroit pas le créancier d'A : si l'argent est dû à B, ce B a droit sur l'argent : s'il a droit sur cet argent, il s'ensuit que l'argent lui appartient de droit. Or le debiteur A s'en sert en le gardant, comme s'il étoit sien, ce qui est contraire à la vérité. Au-reste le paiement d'une somme due à B ne nie pas, qu'A ne puisse penser, en se liquidant, que B est un prodigue, &c. son action n'attaque pas non plus quelqu'autre vérité : cet acte, n'aiant aucun rapport à cela, signifie simplement, qu'A croit que la somme est due à B, & que B en est le véritable propriétaire. Voilà encore ce que cet acte signifie naturellement & essentiellement ; puisqu'A pourroit paier B, sans avoir d'autre pensée, que celle qui

[a] *Inviter l'ami au festin, & laisser là l'ennemi*, Hésiode.

qui ſe rapporte à ſon paiement; mais il ne peut le paier ſans avoir celle-ci.

Réponſe à la 3. objection. Agir conformément à la vérité dans le ſens des paroles, dans leſquelles l'objection eſt conçûe, n'eſt pas ce qui eſt requis par la règle que j'ai établie. Cette règle ordonne de ne contredire aucune vérité par quel acte que ce puiſſe être. Si je ne vole pas l'argent d'autrui, mon omiſſion de voler ne ſignifie pas, que je n'ai point beſoin d'argent; ni elle ne nie pas quelqu'autre vérité: mais l'action de le voler nie qu'il appartienne à celui, à qui il appartient par ſuppoſition. La prémière omiſſion eſt ſimplement une eſpèce de ſilence qui ne nie rien: l'action oppoſée eſt une directe & criante aſſertion d'une fauſſeté: la prémière ne peut contredire aucune vérité, parce que la ſeconde le fait. Si un homme a beſoin d'argent; s'il eſt réduit à ce beſoin par ſa prodigalité & par ſa folie, il ne peut avoir aucun prétexte pour faire paier à un autre cette folie & cette prodigalité. Nous ſuppoſerons donc qu'A a beſoin d'argent, qu'il en a beſoin pour ſe procurer les plus preſſantes néceſſitez de la vie; & que ce beſoin eſt l'effet de pluſieurs malheurs, qu'il n'a pû prévenir. Dans cette ſuppoſition, qui donne à l'objection toute la force qu'elle peut recevoir, tout ce qu'il y a à dire c'eſt, qu'on peut trouver les moiens d'exprimer ce beſoin, & d'agir conformément à ce triſte état ſans offenſer la vérité. A peut chercher à remédier à ſa néceſſité par un travail honnête & par ſon induſtrie: il peut s'adreſſer en ſuppliant [a], & non pas en ennemi ni en voleur, à ceux qui ſont en état de le ſecourir: ſi ſa néceſſité eſt très preſſante, il peut s'ouvrir aux prémières perſonnes qu'il rencontre, que la vérité obligera de l'aſſiſter ſelon leur pouvoir: il peut en un mot prendre quel parti que ce ſoit, excepté celui d'offenſer la vérité [b]; ce qui eſt lui accorder un privilège d'une vaſte étendue, & qui lui ouvre bien de reſſources. Une conduite,

a. *Il n'eſt pas honteux d'avouer ſa pauvreté, mais il l'eſt de ne faire pas tous ſes efforts pour l'éviter*, Thucyd.

b. *Le travail n'eſt pas un deshonneur*, Héſiode.

te, telle que nous venons de marquer, conviendroit à sa condition présente, & elle en seroit l'image la plus naturelle : mais il nieroit au contraire que cette condition fût ce qu'elle seroit réellement, s'il se comportoit d'une autre manière. S'il n'y a absolument d'autre moien dans le monde, par lequel il puisse se tirer d'affaire, que celui de violer la vérité, ce qui peut à peine arriver ; il doit presque regarder alors cette extrémité comme celle de sa vie [a]. La vérité conservera toûjours sa nature, son caractère, sa force ; quelles que soient les circonstances, où se peut trouver l'homme, dont nous parlons. Je pourrois ajoûter ici plusieurs autres choses ; mais l'homme, à qui on déroberoit cet argent, reparoîtra dans la Section VI ; où nous prouverons qu'il a droit de se défendre soi-même, de défendre sa famille, & de ne point souffrir que cet argent lui soit enlevé. Peut-être en a-t-il luimême un besoin égal, &c.

Réponse à la quatrième Objection. 1. Il est constant qu'on ne doit pas contribuer volontairement à un meurtre, de quelle manière que ce puisse être *. Tout homme, qui a quelque part dans un tel crime, pèche contre plusieurs véritez très importantes. 2. Vous n'étes pas obligé de répondre à la question d'un furieux : le silence dans cette occasion ne contrediroit aucune vérité. 3. Personne ne peut dire, à parler à la rigueur, où est une personne que nous ne voions point †: Vous pouvez donc dire avec vérité que vous ignorez, où est l'homme dont on s'informe. 4. Si vous exposiez votre vie à quelque danger en ne découvrant point l'endroit où est cet homme ; circonstance la plus difficile qu'on puisse supposer dans

a. *Il faut plûtôt souffrir son propre préjudice, que de rien enlever à autrui*, Cic. Selon Platon un homme devroit choisir de mourir *plûtôt que d'agir injustement.*

* L'Auteur en excepte expressément en un autre endroit les voies légales.

† A est portier de B, qui entre dans son Cabinet. Je suppose au-reste que ce Cabinet est sans autre ouverture que la porte par où B est entré : qu'A le sait : & qu'il ne peut pas s'empêcher de voir quand son maitre sortira du Cabinet. C demande à A s'il sait, où est son maitre? Non, dit A. Mais savez-vous replique C, si B est actuellement dans son Cabinet ? A la rigueur je n'en sai rien, répond A. Je laisse au Lecteur à décider si A n'a pas, *à la rigueur*, dit un mensonge ; quoiqu'il y eût une muraille, qui l'empêchât d'avoir sa vûe fixée sur son maitre.

dans l'objection ; si, dis-je, vous vous exposiez au danger de perdre la vie, ce seroit alors, comme si l'homme, qu'on suppose s'enquerir d'un autre dans le dessein de le tuer, vous disoit à vous-mêmes; je vous tue, si vous ne tuez pas un tel. Ressouvenez vous alors qu'il ne vous est pas permis de commettre un meurtre; & que vous devez vous tirer de ce péril comme vous feriez des autres, auxquels vous pourriez être exposé: comme si vous étiez, par exemple, entre les mains de quelque bande de voleurs, d'assassins, &c. C'est-à-dire, que vous devez vous en tirer le mieux que vous pouvez sans rien commettre de criminel. Quoiqu'une simple négation verbale de la vérité ; j'entends par là une négation qui ne produit pas nécessairement quelque fait, comme les actions de rendre témoignage, & de prononcer une sentence, le font dans les causes judiciaires: quoique, dis-je, une négation verbale ne soit pas égale à une négation faite par des faits: quoiqu'un peu d'irrégularité dans le discours fût pardonnable alors, s'il peut jamais l'être : quoique tous les péchez contre la vérité ne soient pas égaux ; & que l'offense qu'on pourroit, dans le présent cas, faire contr'elle pour le bien de tous ceux qu'on y suppose intéressez [a], seroit aussi légère qu'elle puisse être: enfin quoiqu'on pourroit regarder comme furieux, un homme qui seroit dans cet excès de rage ; & qu'on pourroit lui parler, non pas comme à un homme simplement, mais comme à un homme furieux: cependant la vérité est sacrée [b]; & il y a d'autres moiens de se tirer d'affaire en conservant son innocence : on peut, par exemple, avertir à temps l'homme qui est en danger, appeller du secours, ou prendre avantage de quelque favorable incident [c].

La

a. *Un Medecin trompoit aussi un malade de cette manière* * . . . . . *& il n'en étoit pas repris*, Max. Tyr.

* C'est-à-dire, en mentant, comme cet Auteur le marque un peu auparavant.

b. St. Augustin répond negativement à cette question: *Si quelcun s'enfuioit vers vous*, & *que par un mensonge vous pussiez le delivrer de la mort*, *vous ne devez pas le faire.* Il conclud, que *les gens de bien ne doivent jamais mentir. Qu'il est bien plus beau, qu'il est bien plus grand de dire, ni je ne le trahirai, ni je ne mentirai!*

c Dans des cas, & dans des dangers aussi pressans, le monde est accoûtumé d'user d'une grande indulgence. *Ne croiez-vous donc pas qu'il soit honteux de mentir ?. Non, si*

La 5. Objection semble se rapporter uniquement aux choses inanimées ; & insinuer que si nous les traittions selon ce qu'elles sont, nous serions sujets à plusieurs obligations frivoles, telles que sont celles qui y sont contenues. Je réponds que si le verre, qu'on a rapporté comme un exemple, n'est autre chose qu'un verre à boire, il conste par les termes, que de s'en servir conformément à ce qu'il est, c'est s'en servir pour boire, quand on en a véritablement besoin : & sans doute on feroit mal de le casser de propos déliberé [a] ; car ce seroit le traitter comme s'il n'étoit utile à personne; ce qui répugne à la définition qu'on en donne. Mais s'il y a quelque raison pour casser le verre, il manque à sa description quelque chose qui la déclare : comme si le verre étoit, par exemple, empoisonné; c'est le traitter conformément à sa nouvelle & véritable description, que de le casser. S'il vient outre cela en le cassant quelque profit, qui égale ou qui surpasse la perte qu'on feroit, il devient un verre dans une nouvelle circonstance ; & alors l'auteur de l'objection, qu'on suppose être le propriétaire du verre, ne s'en sert, quand il le casse, que conformément à ce qu'est le verre ; c'est-à-dire, un verre dont on retire du profit en le cassant. Si par l'adjection de quelque nouvelle circonstance, il devient simplement inutile ; s'il n'y a point de raison particulière pour le casser ; s'il n'y en a point qui l'empêche ; la chose devient alors indifférente ; & elle est laissée à la liberté du propriétaire. Ce qui a été dit dans cette réponse peut, en changeant ce qu'il faut changer, être appliqué à toutes les autres choses de même espèce, aux Livres, &c. Comme l'utilité & l'excellence de quelques Livres les rendent dignes de l'immor-

si par le mensonge je puis conserver ma vie, Soph. Ceux-là même qui disent que *celui qui prefère une parole inutile, transgresse un précepte affirmatif*, & que *par un précepte affirmatif on est obligé de dire la vérité, même dans le commerce du monde*, & que *celui qui ment, commet une espèce d'idolatrie*; disent aussi que *pour mettre la paix, il est permis de mentir*, dans le Livre *Charedim*, & dans plusieurs autres : Et Aben Ezra dit d'Abraham ; *qu'il repoussa Abimelec par des paroles, forcé par la nécessité de l'occasion.* Enfin plusieurs ont permis dans les cas desesperez *de se servir du mensonge comme d'un poison*, Sext. Pythag.

a. *Il est deffendu ..... de briser ses vases dans la colère*, dans le Livre *Chasidim.*

mortalité ; & méritent que nous emploions tous nos ſoins pour les tranſmettre à la poſtérité [a] : de même en déchirant & en brulant un grand nombre d'autres Livres, nous les traittons plus conformément à ce qu'ils ſont réellement, qu'en les conſervant & en les liſant. Je ſouhaite que vous ne penſiez pas que le nombre de ceux-ci, qui eſt déjà aſſez conſidérable, ne ſoit pas encore augmenté par le mien.

Il n'eſt peut-être pas hors de propos de remarquer ici, que quoique tout acte contraire à la vérité ſoit mauvais dans toute ſorte de cas ; cependant les degrez d'atrocité changent à proportion de l'importance des matières : & cette importance peut être ſi petite, qu'elle fait, pour ainſi dire, évanouir le crime *, & qu'elle le réduit preſqu'à rien [b]. A cela il faut ajoûter que les êtres inanimez ne ſont pas ſuſceptibles de mauvais traittemens, ſi on ſepare d'eux les rapports qu'ils ont avec les êtres vivans. Le verre à boire, dont nous avons parlé, ne pourroit pas être conſidéré comme tel, s'il n'y avoit point d'animal capable de boire qui en reclamât la propriété, ou qui en fit uſage. Rien ne peut être important à ce qui eſt privé de vie & de perception. Ainſi quand nous examinons la nature des choſes inanimées, nous devons les prendre pour ce qu'elles ſont par rapport aux êtres animez.

Nous répondrons bien-tôt à la dernière & à la plus conſidérable objection. Je dirai cependant ici, que ſi on ne peut par-

a. Qui ne déteſte le deſſein qu'avoit Caligula *d'abolir les vers d'Homère ?* &c. Suétone.

b. Les Stoïciens étoient certainement trop ſcrupuleux, s'ils étoient dans le ſérieux, quand ils aſſuroient, que *la raiſon ne permet pas au ſage de remuer le doigt indifféremment*, ou *au hazard*, Clem. Alex. Puiſque c'eſt, du moins pour l'ordinaire, une choſe parfaitement indifférente, comme je l'ai dit dans la IX. Prop.

* Ce n'eſt pas le crime qui change de nature, c'eſt l'acte même, ſans que cela détruiſe ce principe, *les natures des choſes ſont immuables.* Un exemple va mettre cette vérité dans ſon jour. A & B vont à la chaſſe. A croit de tirer ſur un homme ; il le fait réellement ; & il en tue un. B croit de tirer ſur une bête fauve ; il ſe trompe ; il tue un homme. Ces deux actes ne ſont pas dans le fonds deux meurtres : mais le défaut d'intention de B fait entiérement évanouir le crime, qui eſt dans l'action qu'A a faite de propos déliberé. L'Acte du prémier eſt le meurtre d'un homme qu'on avoit intention de tuer. Le ſecond eſt le meurtre d'un homme qu'on ne vouloit pas tuer : ce qui en fait deux actes d'une nature entiérement contraire.

parvenir à la connoiſſance de la vérité dans quelque cas particulier; & ſi on ne peut découvrir, après une diligente recherche, ce que les choſes ſont, ni comment elles ſont; il ſera du moins vrai de dire alors, que la choſe examinée eſt douteuſe: or agir conformément à cette vérité, c'eſt de n'être ni trop prompt à donner ſon opinion, ni trop obſtiné à la refuſer; mais d'être modeſte, circonſpect, docile, & porté à prendre le plus ſûr parti. Cette conduite s'accorde véritablement à la nature du cas; & elle découvre ce qu'il eſt; un cas difficile & douteux. Pour ce qui regarde l'impuiſſance d'agir d'une manière conforme à la vérité; cette impuiſſance, qu'on nous a objectée, ne peut être certainement connue juſques à ce qu'on en ait fait l'épreuve: ſi quelcun la fait après avoir emploié en vain toutes ſes forces; il peut ſe faire une application particulière de la ſatisfaction, dont je parlerai dans la Section IV.

SECTION II.

DE LA

FELICITE.

LA première choſe qui demande nos réflexions, immédiatement après avoir traitté de la nature du bien & du mal moral, c'eſt la félicité. Elle eſt très importante de ſa nature; elle favoriſe la cauſe de la vérité; & elle lui eſt dans le fonds ſi intimément unie, qu'on ne peut gueres bien les ſeparer. Nous ne pouvons témoigner notre ſoumiſſion à l'une des deux, ſans rendre en même temps nos hommages à l'autre. Il ne faut pas nier que la félicité ſoit ce qu'elle eſt véritablement: c'eſt par la pratique de la vérité que nous marchons vers une félicité véritable.

Non ſeulement je vous ferai part, dans le petit nombre des propoſitions ſuivantes, de l'idée que j'ai de la félicité; mais j'y

j'y joindrai encore quelques remarques. Quoiqu'elles ſoient peut-être inutiles en cet endroit, nous pourrons trouver dans la ſuite que nous n'avons pas perdu notre temps ni notre peine en les plaçant ici comme en paſſant : quelques-unes de ces remarques ſeroient appellées par les Savans poriſmes *, ou corollaires : quelques autres ſeroient appellées ſcholies ; telles qu'elles ſont, je vous les envoie dans le même deſordre qu'elles ſe ſont préſentées à mon eſprit.

I. Prop. Le plaiſir eſt une connoiſſance intérieure & un ſecret ſentiment d'une choſe agréable : la douleur eſt une connoiſſance intérieure & un ſecret ſentiment d'une choſe desagréable. De même, le ſentiment ſecret, & la connoiſſance intérieure d'une choſe agréable ſont le plaiſir : le ſentiment ſecret, & la connoiſſance intérieure d'une choſe desagréable ſont la douleur. Car comme rien de ce qui eſt agréable, ne nous peut, en même temps & comme tel, cauſer de la douleur ; ni rien de ce qui eſt desagréable ne nous peut plaire, comme il conſte par les termes : de même une choſe agréable, par là même qu'elle l'eſt, plait néceſſairement ; & une choſe desagréable doit cauſer quelque eſpèce de douleur.

Obſerv. 1. Le plaiſir & la douleur augmentent à proportion des perceptions & du ſentiment intérieur de leurs ſujets ; c'eſt-à-dire, des perſonnes qui les reſſentent. Car le ſentiment intérieur & la perception ne peuvent être ſeparez : comme je n'apperçois point ce que je ne ſens pas au dedans de moi-même que j'apperçois ; de même je n'ai pas un ſentiment intérieur de ce que je n'apperçois pas, ou je n'ai pas ce ſentiment de plus, ou de moins de choſes, que j'apperçois. Puis donc que les degrez de plaiſir ou de douleur doivent répondre à la connoiſſance intérieure qu'en a la perſonne qui les reſſent ; ils doivent pareillement répondre à la connoiſſance intérieure qu'en a la même perſonne.

Obſ.

* Proclus définit le poriſme un théorême tiré par occaſion d'un autre théorême démontré. Au lieu de poriſme on peut mettre porime, qui ſignifie un problême très facile, qui ſert à réſoudre les plus difficiles. Corollaire, en Mathématique, eſt une vérité néceſſaire & évidente. Scholie eſt, en Géométrie, lorſqu'après avoir démontré une propoſition, on enſeigne la manière de la démontrer d'une autre façon.

Obs. 2. Ce qui augmente la puissance d'appercevoir rend celui qui apperçoit plus susceptible de plaisir, ou de douleur. C'est ici une conséquence immédiate; & il est inutile de rien ajouter là-dessus; excepté que parmi les moiens, qui relevent & qui augmentent en plusieurs cas la perception & le sentiment intérieur des choses, la réflexion & la pratique de penser sont les principaux: comme je ne puis point avoir un sentiment intérieur de ce que je n'apperçois point; de même je n'apperçois pas ce à quoi je ne fais point d'attention. Ce qui me fait sentir, me fait aussi réfléchir: chaque exemple de sentiment intérieur & de perception est donc suivi d'une réflexion; & plus les perceptions sont nombreuses, plus les réflexions le sont aussi: & plus les réflexions sont fréquentes & sérieuses, plus le sentiment intérieur est vif, & la perception forte. On peut ajouter encore, que toutes les perceptions sont produites dans le temps: or le temps s'évanouit, divisé en momens: il ne peut donc y avoir qu'un moment présent à la fois: ainsi une perception actuelle, considérée sans aucune rélation au passé ni à l'avenir, peut être regardée comme momentanée. Celui qui a cette perception apperçoit, comme s'il n'avoit jamais rien apperçû, & comme s'il ne devoit jamais rien appercevoir à l'avenir. Mais il se fait dans la réflexion une répétition du passé, & une anticipation de l'avenir: il y a une espèce d'union de cet avenir & de ce passé, joint par l'attention aux perceptions actuelles & momentanées. Ajoutons à cela que nous exerçons par la réflexion notre capacité d'appercevoir les objets; & cet exercice augmente, & étend, pour ainsi dire, cette capacité jusques à un certain degré. Enfin non seulement la réflexion unit les instans passez & futur, à ceux qui sont présens; mais elle semble encore multiplier ceux-ci pendant leur durée: car le temps est aussi capable que l'espace d'une division indéterminée. La division des parties du temps est proportionnée à la finesse & à la délicatesse de la réflexion; & tandis que l'esprit considère les parties d'un moment comme autant de momens distincts

tincts & separez, le temps en est en effet d'autant plus long: & cela est confirmé par l'expérience *.

Observ. 3. Les causes du plaisir & de la douleur sont deux choses rélatives : & pour connoître au juste l'effet qu'elles ont sur un homme, il faut les comparer aux degrez de perception, que cet homme en a. Si la perception d'un homme est égale à celle d'un autre, ce qu'ils apperçoivent doit être égal; s'il est de la même nature, & s'il agit sur eux avec une force égale. La même chose doit arriver quand les forces des causes efficientes, & les degrez de perception dans le sujet, sont réciproques. Cela ne paroissant pas être considéré dans le monde avec assez d'attention, doit être par là même considéré ici avec un soin particulier : si la cause du plaisir ou de la douleur n'agissoit sur A, qu'à demi de ce qu'elle agit sur B; si cependant la puissance d'appercevoir étoit dans B au double meilleure que celle d'A, le total de leurs plaisirs & de leurs peines seroit égal. Ces plaisirs & ces peines sont inégales dans d'autres cas ; comme si la cause de la douleur agissoit sur C avec la même force avec laquelle elle agit sur D; si C cependant n'avoit que deux degrez de perception, & D en avoit trois, la douleur de D seroit de moitié plus vive que celle de C; parce que D appercevroit, & sentiroit plus de moitié les actes & les impressions qui causent sa douleur. Si la cause de cette douleur agissoit sur D avec deux fois autant de force qu'elle agit sur C, la douleur de C comparée à celle de D seroit de deux à six degrez ; c'est-à-dire, que la dou-

* Je ne sai à quelle expérience l'Auteur fait allusion. Il y a une expérience, par laquelle il conste que la réflexion semble abreger plûtôt les momens, que les multiplier ; quoiqu'elle ne fasse réellement ni l'un, ni l'autre. Un homme enseveli dans la méditation prend les heures pour des quarts d'heure ; tandisque celui qui ne l'est point, prend les heures pour des demi-journées : & la réflexion semble à ce compte-là abreger les momens. Mais à l'idée de multiplication on n'a qu'à substituer celle de division, & l'expression sera entiérement juste. L'homme aquiert, par l'habitude de méditer, la facilité de développer ses pensées avec une vitesse incomprehensible. Comme un homme, par exemple, qui s'est long-temps exercé à jouer du violon jouera dans un seul mouvement un grand nombre de notes, & il les jouera comme il faut ; au lieu qu'un autre, sans cette pratique, peut à peine en bien jouer une seule. Mais la division subtile de ces notes n'est point une multiplication de momens ; elle n'en est que la division.

douleur de C feroit à l'égard de celle de D, ce qu'eſt un degré de force, multiplié par deux degrez de perception, à l'égard de deux degrez de force multipliez par trois degrez de perception: & ainſi du reſte.

Obſerv. 4. L'eſtimation du bonheur & des plaiſirs des hommes doit être réglée, par ce que ce bonheur & ces plaiſirs ſont à l'égard des perſonnes, qui les reſſentent; ou à proportion des penſées & du ſentiment, que ces perſonnes en ont: cette eſtimation ne doit pas être réglée par la valeur, qui peut leur être adjugée par d'autres hommes, qui n'ont pas le droit d'en juger; qui ne peuvent ſavoir au juſte ce que ſont ces plaiſirs & ce bonheur; qui ſe ſervent de règles différentes pour en porter leur jugement; qui ont moins de ſentiment; qui ſe trouvent dans des diſpoſitions différentes [a]; que le crime enfin a remplis de partialité pour eux-mêmes. Ce Prince, qui en raviſſant à un pauvre homme ſa ſeule, ſa chère brebis, quoiqu'il eût lui-même un grand nombre de troupeaux, auroit compté que la perte de cette brebis n'étoit pas plus conſidérable au pauvre homme, que la perte qu'il auroit pû faire d'une de ſes propres brebis; ce Prince-là auroit certainement fait une grande faute d'Arithmétique morale, & il auroit bien peu entendu la doctrine des proportions. Le bonheur de châcun eſt un bien qui lui appartient en propre: & la perte, qu'il en fait, eſt proportionnée aux degrez de ſa perception, & à ſa manière de s'accommoder à ſes beſoins & à ſon état [b].

Obſerv. 5. A quel point les Princes, les Legiſlateurs, les Juges, les Jurez *, & les Maîtres même ne devroient-ils pas être judicieux & prudens? ils ne devroient pas tant conſidérer ce que peuvent ſouffrir des criminels robuſtes, obſtinez, endurcis; que ce que peuvent ſouffrir ceux d'une conſtitution plus foible;

a. *Si vous êtes ici, & que vous penſiez ailleurs*, Terence.

b. *Il n'appartient pas aux hommes de définir, quel eſt le bonheur ſuprême d'un homme; puiſque châcun juge de la proſpérité d'une manière différente, & ſelon ſon propre génie*, Pline.

* Juré eſt en Angleterre un certain nombre de perſonnes aſſemblées pour décider un cas, dans les matières criminelles; ou pour rendre quelque jugement.

ble; ou du moins ceux qui ſont ſenſiblement touchez de leur état, ſi cela peut être découvert. Je veux dire que ces Juges, &c. devroient bien péſer la nature du châtiment que châque criminel mérite. Il eſt conſtant qu'ils ne ſont pas tous de la prémière eſpèce: & ils ne devroient pas par conſéquent être punis comme s'ils l'étoient. Pluſieurs s'engagent ſans ſavoir comment dans des crimes, qui leur attirent des châtimens publics: d'autres y ſont entrainez par la néceſſité, par la force de la tentation & du deſeſpoir, par la vertu élaſtique des eſprits, par une ſubite ſaillie de colère, par l'ignorance des loix, par le défaut d'une bonne éducation, ou par quelque infirmité & propenſion naturelle: quelques-uns enfin ſont opprimez, quoiqu'innocens dans le fonds, par l'iniquité ou par l'erreur des Juges, des témoins, & des Jurez; ou peut-être par le zèle d'une faction, à laquelle leur bon ſens & leur probité les ont empêchez de ſe joindre. Quelle différence ne doit-on pas mettre entre le ſupplice d'un pauvre malheureux ſenſible à ſon infortune, qui ſe repent de ſon crime, & qui donneroit volontiers le monde entier, s'il l'avoit à ſa diſpoſition, pour s'arracher des bras de la Juſtice; & entre celui d'un inſolent ſcélérat vieilli dans le crime: entre les craintes, les larmes, les évanouiſſemens du prémier, & les liqueurs que celui-ci boit abondamment, ſon indifférence & ſes juremens; en un mot entre un bon naturel, & un cœur de rocher?

Obſerv. 6. En général châcun devroit être fort ſoigneux & fort circonſpect dans les matières, qui intéreſſent les autres: on peut ſans cela tomber dans des inconveniens, qu'on ignore ſoi-même; puiſque perſonne ne peut juger par ſoi-même, ni de quelle autre façon que ce ſoit, comment les autres ſont diſpoſez.

Obſerv. 7. Il ne peut y avoir une diſtribution égale de peines & de récompenſes établie par les loix humaines [a]. Une rai-

a. Il n'eſt pas poſſible, ſelon les expreſſions d'Albo, de *rendre équitablement à châcun la juſtice ſelon ſes voies; ni d'eſtimer les peines avec meſure & avec poids*, &c.

raiſon entr'autres eſt, que la même choſe eſt rarement à l'égard de deux différentes perſonnes une récompenſe & une punition égale.

Obſerv. 8. Les ſouffrances des bêtes brutes ne ſont pas comme les ſouffrances des hommes : elles n'ont que des perceptions momentanées; ſans réfléchir ſur le préſent, ſur le paſſé, ſur les cauſes, les circonſtances [a], &c.

Le temps & la vie ſans la réflexion ſont les plus proches voiſins du néant, qui n'a ni temps ni vie [b]. C'eſt pourquoi tuer une bête, c'eſt la priver d'une vie, ou d'un reſidu de temps, qui eſt égal, ou preſque égal au néant : on peut au reſte appliquer plus particuliérement ceci à certains animaux, qu'à d'autres. Tout le ſoin qu'on doit prendre à l'égard des bêtes, eſt de ne les tuer pas ſans néceſſité, de ne les laiſſer ſouffrir, qu'auſſi peu de momens qu'il eſt poſſible [c]; & de ne faire languir aucun de leurs petits. Voilà tout ce que nous avions à dire ici en paſſant.

II. Prop. La douleur conſidérée en elle-même eſt un mal réel; & le plaiſir eſt de même un bien réel. Je prends ceci pour une Demande *, qu'on m'accordera ſans difficulté.

III. Prop. De l'idée générale du bien & du mal, il ſuit que le plaiſir eſt déſirable en lui-même, & que le mal eſt à éviter. Ce que je dis ici ſe rapporte principalement au pur plaiſir & à la pure douleur ; c'eſt-à-dire, abſtracts † de toute

a. *Il y a principalement cette différence entre l'homme & la bête, que celle-ci s'accommode ſeulement à ce qui lui eſt préſent; aiant très peu de ſentiment du paſſé ou de l'avenir*, Cic. *Nous ſommes également tourmentez par l'avenir & par le paſſé. Car la mémoire nous rappelle le tourment que cauſe la crainte; & la prévoiance l'anticipe. Perſonne n'eſt rendu miſérable par le ſeul préſent*, Senèque.

b. *Le temps préſent eſt fort court; & il l'eſt à un tel degré, qu'il ne paroit être rien à pluſieurs*, &c. Senèque. *Car lorſqu'il ne ſe fait d'autre changement en nous que par rapport à l'eſprit; ou lorſqu'il s'en fait ſans que nous nous en appercevions, il nous ſemble qu'il ne s'eſt point écoulé de temps*, Ariſtote.

c. *Le Nom * ne veut pas qu'une bête meure inutilement*, &c. Aben Ez. *Celui qui fait du mal à une bête ſans ſujet .... viendra en jugement*, dans le Livre *Chaſid*.

* C'eſt-à-dire, *Dieu*.

* Demande eſt une propoſition ſi claire, qu'on ne peut s'empêcher de l'accorder, ſans qu'il ſoit beſoin d'en montrer la preuve.

† L'Académie dit indifféremment *abſtract*, ou *abſtrait* : mais ce qui m'a déterminé à choiſir le prémier, quoiqu'il ſoit un peu rude, eſt, qu'il n'a que ce ſens-là ; & que le ſecond auroit fait un double ſens.

toute circonſtance, effet, &c. Mais parce qu'il y a quelques circonſtances, &c. qui adhérent généralement au plaiſir & à la douleur; & qu'elles entrent ſi avant dans leur nature, qu'à moins qu'on ne les renferme dans la même idée, on ne peut ſe repréſenter tout le véritable caractère de ces deux paſſions, & qu'on ne peut ſans cela ſavoir, en quoi conſiſte la félicité, je vai paſſer à d'autres propoſitions, qui ſe rapportent à la même matière.

IV. Prop. Le plaiſir comparé avec la douleur peut être ou égal, ou plus grand, ou moindre: de même les plaiſirs peuvent être comparez avec les plaiſirs [a], & les peines avec les peines. La raiſon de cela eſt, que tous les momens de plaiſir doivent avoir quelque rapport, & être dans quelque proportion avec tous les momens de douleur: tous les degrez de plaiſir doivent auſſi être proportionnez à tous les degrez de douleur: enfin tous les degrez d'un plaiſir particulier & d'une peine particulière doivent avoir de la proportion avec un autre plaiſir particulier & une autre peine particulière. De ſorte que ſi les degrez d'action, pour ainſi dire, de ces deux paſſions ſont multipliez par ceux de leur durée, il faut encore qu'il y ait de la proportion entre le produit de ces degrez d'action, & les momens de leur durée *.

La

a. Les faillies de ceux qui aſſurent, qu'*une volupté ne diffère pas d'une autre volupté, & qu'il n'y a rien d'agréable*; qui diſent même, *qu'il n'y a naturèlement rien d'agréable, ou de desagréable*, ſelon Diogène Laërce, ne peuvent certainement faire aucune impreſſion ſur les perſonnes de bon ſens. Ni ce que diſent les Stoïciens dans Plutarque, que *le bien ne s'augmente point par la longueur du temps*, &c. Comme ſi un ſiècle n'étoit pas plus qu'un moment; conſéquemment le bonheur d'un ſiècle plus que celui d'un moment.

* Il faut néceſſairement donner une idée de la comparaiſon, que l'Auteur fait des degrez de plaiſir & de douleur avec les nombres; parce que ceci fera entrer plus facilement le Lecteur dans les plus abſtraites propoſitions de cette Section, où l'Auteur fait une perpétuelle alluſion à l'Arithmétique.

24. Degrez de plaiſir étant ſouſtraits par 24. degrez de douleur, il reſte zero de plaiſir.

Une douleur, qui dure douze heures, par exemple, eſt égale à une autre douleur, qui ne dure qu'une heure; ſi la prémière agit avec douze fois plus de force.

24. Degrez de douleur.
12. Degrez de plaiſir.
—
il reſte 12. Degrez de douleur.

Un

La vérité de cette propofition eft mife hors de doute par la conduite ordinaire de tous les hommes ; quoiqu'ils puiffent, les uns plus, les autres moins, fe tromper & trahir leurs propres intérêts. Car quelle eft la fin de tout cet embarras d'affaires ; où tendent tous ces travaux, & toutes ces fatigues ; fi ce n'eft à fe procurer les avantages, que les hommes s'imaginent excéder toutes leurs peines ? A quoi bon ces abftinences & ces abnegations d'eux-mêmes, s'ils ne penfent pas, que quelques plaifirs font au deffous des peines, dont ils feront fuivis ? Les divers genres de vie, que les hommes embraffent, ne montrent-ils pas que quelques hommes préferent une certaine efpèce de plaifir à d'autres ; & qu'il choififfent de fouffrir quelques peines particulières, préferablement à toutes les autres ? Nous ne pouvons nous empêcher de fentir au dedans de nous-mêmes, de l'indifférence pour plufieurs chofes ; nous ne nous foucions, ni de prendre la peine qu'elles caufent pour recueillir enfuite le plaifir qui les fuit ; ni de perdre ce plaifir, pourvû que nous évitions la peine, qu'il nous coûteroit.

V. Prop. Lorfque les plaifirs font égaux aux peines, ils fe détruifent mutuellement les uns les autres *. Car neuf degrez

Un homme qui auroit ces 24. degrez de douleur, & ces douze degrez de plaifir, eft malheureux de douze degrez de malheur, felon le raifonnement de notre Auteur.

24 Degrez de douleur.
24 Degrez de plaifir.

il refte 0 degrez de douleur.

Dans ce cas-là, dit notre Auteur, un homme ne feroit ni heureux, ni malheureux ; parce que fes douleurs feroient compenfées par fes plaifirs.

34 Degrez de plaifir.
24 Degrez de douleur.

il refte 10 degrez de plaifir.

Or en ce cas l'homme, qui a les degrez de plaifir & de douleur fuppofez dans la règle, eft heureux de dix degrez de bonheur : & ces dix degrez de bonheur, reftant de la fomme totale, lorfque la fouftraction des degrez de malheur eft faite ; font appellez dans la fuite par notre Auteur, le bonheur final, le véritable bonheur, la véritable & réelle quantité de bonheur. L'homme, qui a de quitte ces 10. degrez de bonheur, eft appellé dans toute la fuite de cet Ouvrage, un homme finalement heureux ; c'eft-à-dire, un homme, dont les plaifirs excédent les peines, à la fin d'un compte pareil à celui que je viens de mettre fous vos yeux.

* Voiez la Note immédiatement précedente.

grez de plaisir, moins neuf degrez de douleur, sont rien *: mais neuf degrez de plaisir, moins trois degrez de douleur, sont précisément six degrez de plaisir.

VI. Prop. Comme il peut y avoir de véritables plaisirs & de véritables peines; de même il peut y avoir des plaisirs, qui comparez avec ce qui les accompagne, & avec ce qui les suit, non seulement sont réduits à rien [a]; mais encore dégénèrent en douleur; & ils devroient être mis au rang des peines: &, il peut y avoir des peines, qui doivent être comptées parmi les plaisirs. Car la véritable quantité de plaisir ne diffère point de la quantité de véritable plaisir, qui reste tel toutes soustractions faites: & la véritable quantité de douleur est nécessairement la même que la quantité de pure & véritable douleur. Conséquemment l'homme qui jouit de trois degrez d'un plaisir, qui lui causera neuf degrez de peine, n'a simplement que six degrez de peine; quand on en a soustrait les trois qui balancent & qui réduisent à rien les trois degrez de plaisir: & ce plaisir ne se trouve être au bout du compte, que six degrez de douleur. De la même manière trois degrez de douleur, que quelcun endureroit pour acquerir neuf degrez de plaisir, seroient à la fin changez en six degrez de plaisir. La même supputation nous découvrira, que certains plaisirs sont une pure perte de plaisir, s'ils sont comparez à de plus grands, que nous perdons pour eux; & que quelques peines sont un soulagement de peine, parce qu'en les évitant, nous en évitons de plus grandes [b]. Tels peuvent être les changemens, & telles, pour ainsi dire, peuvent être les transmutations, qui peuvent arriver dans la nature

a. *Le plaisir acheté au prix de la douleur, est nuisible*, Hor. Et le même dit, *la volupté corrompue par des peines excessives.*

b. Comme ce Pompée, dont Valère Maxime fait mention, qui évita la torture en se brûlant le doigt.

* J'aurois souhaité que l'Auteur eût exprimé sa pensée d'une autre manière: car il semble résulter de cette expression, que dans la supposition qu'une ame auroit neuf degrez de plaisir & neuf degrez de douleur, elle n'auroit rien; c'est-à-dire, aucune sensation ni agréable, ni desagréable. Or que seroit-elle sans aucune sensation?

ture du plaisir, & dans celle de la douleur : changement, transmutation, qui méritent d'être sans cesse dans notre souvenir.

On ne doit pas non plus oublier, que comme une peine légère contrebalanceroit sans doute, selon le sentiment de la plûpart des hommes, un plaisir très considérable [a] ; de même il peut y avoir de certaines peines, que toute sorte de plaisirs ne pourroient contrebalancer ; je veux dire, des peines que nous ne voudrions pas endurer pour tous les plaisirs possibles, ou du moins connus. De sorte qu'il peut se faire que l'excès de la douleur peut s'augmenter jusques à devenir immense : & tous les plaisirs, qu'on pourroit alors lui mettre en parallèle, ne seroient qu'un point, un zéro, une quantité de nulle valeur.

VII. Prop. La félicité ne diffère point de la véritable quantité de plaisir : le malheur ne diffère point de la véritable quantité de douleur : ou, pour m'exprimer en d'autres termes, un être est heureux à proportion que ses plaisirs sont véritables, &c. La félicité d'un être ne peut consister dans une chose, qui est mauvaise à l'égard de cet être ; la félicité ne peut pas lui être desagréable. La félicité doit donc être agréable & utile à l'homme, afin qu'on puisse l'appeller heureux. Le plaisir présent est à la vérité agréable pendant les momens de sa durée : mais s'il n'est pas solide ; s'il doit coûter plus cher qu'il ne vaut réellement ; il ne peut tendre au bien de celui qui en jouit ; il ne peut lui être bon ; il ne peut faire sa félicité. De plus, ce plaisir, qui coûte à proportion autant de peine qu'il vaut lui-même, ne peut être appellé bonheur, parce que le plaisir & la douleur sont des quantitez qui s'entre-détruisent. Cependant puisque la félicité est un bien, qui par l'idée, qu'on s'en forme, doit être désiré, & par conséquent agréable ; elle doit consister dans quelque espèce de plaisir [b]. Ce plaisir ne peut, par ce que nous avons

a. *Les biens ne sont pas égaux aux peines, quoi qu'ils soient également nombreux ; & aucun plaisir ne peut contrebalancer la moindre douleur*, Pline.

b. *Nous croions qu'il faut que la volupté soit mêlée avec la félicité*, Arist.

avons dit, être qu'un véritable, un solide plaisir; puisque celui-là seul est agréable & utile : ainsi donc la félicité de châque être doit être proportionnée à la véritable quantité des plaisirs, dont il jouit.

Un homme, qui se plait à faire des objections, demandera peut-être, s'il ne peut pas y avoir de félicité sans plaisir : si on ne peut pas appeller un homme heureux par rapport aux maux qu'il évite, quoiqu'il ne les connoisse pas ; & s'il y a de félicité négative ? Je réponds que l'exemption des malheurs & des peines est un très grand privilège, quoiqu'on ignore quels sont les malheurs & les dangers, dont on est délivré: & dans un sens éloigné de l'expression, cette exemption peut être appellée félicité ; & si l'on veut félicité négative, puisqu'on connoit le sens de l'expression. Mais à proprement parler, le mot & l'idée de bonheur renferment quelque chose de positif. Si une pure indolence, qui résulte de l'insensibilité, qui lui est unie, & qui en fait partie, si cette indolence étoit une félicité, du moins n'en seroit-elle qu'une bien chetive; elle seroit un malheur à aussi juste titre qu'un bonheur, elle seroit proche des deux, sans être pourtant ni l'un, ni l'autre. C'est là la félicité d'un tronc d'arbre, & d'une pierre [4]; si ces êtres sont pourtant susceptibles de quelque sorte de félicité, ce que j'ai peine à croire. C'est le privilège d'un tronc d'arbre d'être ce qu'il est, plûtôt que d'être une substance malheureuse. C'est à quoi nous sommes nous-mêmes sensibles; c'est pourquoi joignant à ce privilège, l'idée que nous nous en formons, nous lui donnons le nom de félicité; mais c'est ce qu'il est selon notre manière de l'appercevoir, & non pas selon ce qu'il est par rapport au tronc même. J'avouerai bien que la condition d'être exempt de peines & de trouble est accompagnée de félicité : mais la félicité nait alors du sentiment que l'on a de sa condition ; & elle est positive ; ce qu'elle devient par les réflexions, que l'on fait sur cette félicité négative, ainsi qu'on l'appelle : & ce sentiment d'être exempt des af-

4. *On comme la tranquillité d'un homme qui dort*, Aristip. chez Diogène Laërce.

afflictions & des misères, qui s'offrent de toutes parts à nôtre esprit, est peut-être un des plus grands plaisirs, dont l'homme puisse jouir dans ce monde.

VIII. Prop. On peut appeller un être finalement * heureux, dans quelque degré, lorsque la somme totale de ses plaisirs surpasse celle de toutes ses peines : ou bien en d'autres termes, le bonheur final est la somme de bonheur, ou de véritable plaisir, qui reste au bout du compte. Au contraire, on peut appeller un être finalement malheureux, quand la somme totale de ses peines excède celle de ses plaisirs.

IX. Prop. C'est une obligation, que tout être se doit à soi-même, de tâcher de se rendre aussi heureux qu'il peut : & c'est là aussi, où l'on peut supposer que tous les êtres intelligens tendent en général [a]. Car la félicité est une certaine quantité de véritable plaisir; & ce plaisir, que j'appelle véritable, peut, consideré en lui-même, être le juste objet de nos désirs, selon ma II. & III. Prop. Le malheur au contraire est certainement une chose qu'on doit éviter : parce qu'étant purement une quantité de douleur, on peut la regarder comme un pur mal, &c. Outre que si je suis obligé de chercher la félicité, je dois autant que je le puis, éviter son contraire. Tout ceci est évident de soi-même : & de-là nait la Proposition suivante.

X. Prop. Soit que nos actes se rapportent à nous-mêmes, soit qu'ils interessent les autres, nous ne pouvons agir conformément à notre nature, ni conformément à celle des autres hommes ; à moins que nous ne nous considérions, ou que nous ne les considérions, comme étant les uns & les autres des êtres susceptibles de félicité, ou de malheur ; & comme aiant un penchant naturel vers le bonheur, & une haine

* C'est là véritablement *ce souverain bien, où nous tendons tous*, Lucrèce. *Car nous choisissons toutes choses, s'il faut ainsi dire, pour l'amour de tout autre que la félicité; car elle est la fin* *, Arist.

* A savoir, *des choses humaines*, comme il le dit un peu auparavant.

a. Il plait à Mrs. les Puristes d'appeller ce terme vieux : mais je n'ai pu trouver de synonyme, qui rendît mieux la pensée de l'Auteur : ainsi sa nécessité doit lui faire obtenir sa grace.

haine naturelle pour ſon contraire. On peut conſidérer les animaux de la même manière par rapport à leurs différens degrez de perception *.

Mais nous allons encore ajoûter quelques propoſitions, afin qu'on puiſſe diſtinguer avec plus de certitude les vrais plaiſirs d'avec les faux ; & afin de faire mieux comprendre la nature de la félicité, & les moiens qui y conduiſent, dont il eſt ſi facile de ſe former de fauſſes idées.

XI. Prop. Comme la félicité véritable & finale d'un être ne peut être produite par rien de ce qui contredit la vérité, ou qui nie la nature des choſes : de même la pratique de la vérité ne peut rendre perſonne finalement malheureux. Car ce qui combat la nature & la vérité s'oppoſe à la volonté de l'Auteur de la nature, duquel Auteur de la nature nous prouverons dans la ſuite l'exiſtence, & les autres perfections. Or ſuppoſer qu'un être inférieur puiſſe attaquer les conſtitutions des choſes en oppoſition de leur auteur ; c'eſt ſuppoſer que cet être eſt plus puiſſant que l'Auteur de la nature; & conſéquemment plus puiſſant que l'Auteur de la nature & du pouvoir de cet être inférieur même; ce qui eſt abſurde: & quant à l'autre partie de la propoſition ; il n'eſt pas moins abſurde de penſer, qu'un être ſeroit rendu, par la conſtitution de la nature & par la volonté de ſon auteur, finalement miſérable ſeulement pour s'être conformé à la vérité ; & pour avoir avoué, que les choſes & les rélations, qui ſont entr'elles, ſont ce qu'elles ſont en effet. Il vaudroit autant dire ; de la contradiction à la nature, Dieu a fait une choſe naturelle; & des actions conformes à la nature & à la réalité, il en a fait une choſe dénaturée, & puniſſable par conſéquent. Si une telle bevûe, pardonnez la hardieſſe de l'expreſſion, ſi cette bevûe étoit, dis-je, poſſible, elle devroit venir, ou de ſon impuiſſance de former un plan meilleur & plus équitable, ou du plaiſir qu'il prendroit dans la miſère des êtres, qui dépendent de

* J'eſpère de trouver l'occaſion de faire connoître, dans la ſuite, mon jugement ſur ces perceptions des bêtes, que l'Auteur ſuppoſe ici.

de lui : la prémière de ces deux impiétez ne peut être attribuée à la cause prémière, qui est la source de tout pouvoir : la seconde ne peut se dire d'un Etre, qui donne tant de preuves de sa bonté & de sa bienveillance. Plusieurs êtres peuvent être appellez heureux ; & il n'y a pas un de nous tous, qui ne jouisse de plusieurs avantages [a] : au lieu que si l'Etre suprême se plaisoit dans le malheur des êtres qui sont sous sa dépendance, il lui seroit naturel de les rendre malheureux ; & pas un d'eux ne pourroit être heureux à aucun égard. Le monde, ce beau, cet admirable systême, où il n'y a qu'un mélange de maux, ce monde ne seroit purement alors qu'une affreuse scène de misère, d'horreur, & de désolation.

Il n'y eut certainement jamais de Manichéen, qui accordât à son mauvais principe une aussi grande supériorité, qu'il la faudroit pour produire & pour maintenir l'injustice, qu'il y auroit à rendre finalement heureux les ennemis de la vérité, qui ne sont que des hommes mauvais ; & à rendre finalement malheureux ses religieux observateurs, qui sont tous des gens de bien.

XII. Prop. Le véritable bonheur d'un être doit consister dans quelque chose, qui ne soit pas incompatible avec la nature de cet être ; & qui ne la détruise point [b] : ou qui ne détruise pas du moins, si elle est mêlée, la supérieure & la plus grande partie de la nature de cet être. Par exemple, rien de ce qui est incompatible avec la raison ne peut faire la véritable félicité d'un être raisonnable. Car tout plaisir, & dans cette idée est nécessairement compris tout plaisir, dont il ne faut rien diminuer ni rabattre ; tout plaisir, dis-je, & tout véritable bonheur doivent être placez dans quelque chose d'agréable : or rien ne sauroit être agréable à une nature raisonnable ; ou, ce qui revient au même, à la raison d'une nature raisonnable, s'il repugne, & s'il est contraire à la raison. Si

a. *Si les bienfaits ne viennent pas de Dieu ; d'où viennent donc ceux que vous possedez ?* Senèque.

b. *Il y a du défaut & de l'irrégularité dans tout ce qui est contre la Nature*, Arrien.

Si quelque chose plait à un être capable de raisonner, quoi qu'elle soit contraire à sa raison; il déchoit alors du glorieux titre de raisonnable; sa nature est degradée; il se met au niveau des bêtes brutes, du moins quant à ce fait particulier. En prennant plaisir à une chose déraisonnable, cet être goûte un plaisir déraisonnable: or une nature raisonnable peut-elle rien aimer de tel, sans se contredire directement elle-même? Faire un tel acte, ne seroit-ce point agir comme si sa propre nature étoit le contraire de ce qu'elle est? En dernier lieu, si nous faisons voir ci-après, comme c'est notre dessein de le faire, que tout ce qui repugne à la raison, repugne en même temps à la vérité; & qu'une contradiction, qui en attaque une, combat nécessairement l'autre; il s'ensuit de-là, que tout ce qui a été dit dans la proposition précédente, est une plus ample confirmation de ces véritez: comme tout ce qui est avancé ici pour prouver ces véritez, est une ample confirmation de ce qui a été dit dans la prop. précédente.

XIII. Prop. Lorsque la raison ne se soulève pas contre quelques plaisirs, ils sont véritables; & ils peuvent servir à nous rendre heureux. Car quand il n'y a aucune raison contre un plaisir, il y en a toûjours une en sa faveur [a], renfermée dans les termes de la définition. De même lorsqu'il n'y a aucune raison pour nous porter à hazarder quelque douleur, il y en a toûjours une pour nous en dissuader, contenue dans la propre nature de la douleur.

Observ. Rien ne doit par conséquent porter les hommes, à mettre leur imagination à la torture pour inventer des apologies des recherches, qu'ils font des avantages & des plaisirs de ce monde; pourvû qu'aucun de ces plaisirs, ni aucun des moiens emploiez pour les acquerir, ne contienne aucune violation de la vérité, en étant injuste, immoderé, &c [b].

Car

a. *Nous sommes susceptibles de quelques voluptez, suivant la droite raison*, Simpl. *Celui qui obéit à sa raison, fait bien: & tous les hommes sont obligez de le faire, pourvû qu'on le fasse comme il faut*, Plaute.

b. *Un Philosophe peut avoir de grandes richesses, pourvû qu'il ne les ait prises à personne*, Senèque. Ici il semble avouer la folie des Stoïciens, qui se refusoient plusieurs plaisirs, presque honnêtes & nécessaires: vivant dans des tonneaux; se nourrissant de racines crues & d'eau; portant toûjours des habits sales, avec une longue barbe, un bâton, & une besace, &c.

Car dans ce cas, il n'y a point de raison, qui nous empêche de les désirer; & il y en a une directe pour nous engager à le faire; & cette raison est simplement, parce qu'ils sont des plaisirs.

XIV. Prop. Pour conclurre cette section. La voie à la félicité, & la pratique de la vérité se confondent l'une dans l'autre [a]. Car aucun être ne peut s'appeller heureux, s'il ne l'est finalement : parce que si toutes ses peines excédent ses plaisirs; bien loin d'être heureux, il est misérable à proportion de cet excès. Or rien de ce qui contredit la vérité n'est le bonheur final d'aucun être, par la propos. XI. donc ce qui produit ce bonheur final doit être quelque chose, qui s'accorde, qui se rencontre, & qui s'entremêle avec elle.

Nous devons donc sur-tout avoir dans toute notre conduite un religieux égard pour deux choses, qui se rencontrent toûjours ensemble, & qui s'embrassent si étroitement l'une & l'autre. Ces deux choses sont la vérité, dont nous avons parlé dans la section précédente, & la félicité; c'est-à-dire, les plaisirs, qui accompagnent la vérité, qui en suivent la pratique, & qui ne sont pas incompatibles avec elle; dont j'ai traité dans cette section.

Comme nous avons appellé naturelle, cette Religion, qui nait de la différence du bien & du mal moral; parceque cette différence est fondée sur la vérité & sur la nature des choses : de même peut-on peut-être ainsi appeller celle, qui se propose la félicité pour but; entant qu'elle s'étend sur la différence, qui est entre les véritables plaisirs & les véritables peines, qui les uns & les autres sont des biens, ou des maux physiques; c'est-à-dire, naturels. En un mot puisque ces deux Religions se réunissent d'une façon si intime, & qu'elles n'aboutissent enfin qu'à une seule; voilà une Religion, qu'on peut appeller naturelle par deux raisons.

SEC-

a. *Ce qui est bien, est clair : ce qui est seulement profitable, est obscur ; mais il ne l'est pas assez pour nous faire douter, que les choses qui sont très bonnes, ne soient en même temps très profitables*, Cic.

SECTION III.

DE LA

RAISON,

Et des moiens de découvrir la

VERITÉ.

L'Ordre naturel de mes pensées, & une objection, qui a été proposée ci-dessus, m'obligent à parler maintenant des moiens de parvenir à la connoissance de la vérité; & d'examiner, s'il y a quelcun de ces moiens, qui soit assûré, & sur lequel on puisse certainement compter; car s'il n'y en a point, tout ce que nous avons fait jusques ici, n'est qu'une peine inutile. Outre que ceci nous engageant à parler de la Raison, nous pouvons en passant rencontrer, dans cette Section comme dans la précédente, certaines véritez, utiles dans plusieurs occasions: & les assertions, qui ont été déjà prouvées, seront confirmées par ce que nous avons encore à dire.

I. Prop. Un être intelligent, tel que nous l'avons caractérisé dans la I. Section Prop. I. doit avoir quelques objets immédiats de son entendement; ou il doit du moins être doué de la capacité de les avoir. Car si l'intellect n'a point d'objet immédiat, il est intelligent de rien; c'est-à-dire, il n'est point intelligent. De plus si cet objet n'est pas l'objet immédiat de l'intellect, il ne peut y en avoir aucun: parce que châque objet doit nécessairement être objet par soi-même, ou par l'entremise d'un autre qui est immédiat, ou par celle de plusieurs, dont un doit essentiellement être immédiat.

II. Prop. Il peut y avoir quelques objets abstracts & généraux parmi les objets immédiats de l'esprit d'un agent in-

telligent. Je n'examinerai pas à présent comment ces objets lui sont communiquez : il ne nous importe pas de savoir comment cette communication peut se faire, il suffit qu'il soit constant qu'elle se fait, & qu'elle doive infailliblement être faite, supposé qu'il existe un être raisonnable. On peut même prouver par là, que la raison est quelque chose de distinct de la connoissance actuelle des êtres particuliers, parce qu'elle ne se borne ni à certaines choses, ni à certains cas particuliers. Ce qui est raison dans un exemple, l'est également & nécessairement dans un autre. Ce qui est raisonnable à l'égard de Quinctius, l'est aussi à l'égard de Nevius. La raison est mise en œuvre en espèces * ; j'entends par ce dernier mot les idées spécifiques & abstractes. Un être raisonnable doit donc avoir, ou quelques-unes de ces espèces pour en composer ses opérations, ou quelqu'autre méthode supérieure, que nous n'avons pas nous-mêmes ; mais que peuvent avoir les esprits les plus solides, & du prémier ordre.

La connoissance d'une idée particulière n'est autre chose, que la connoissance particulière de cette idée, ou de la chose que cette idée représente : & elle ne s'étend pas plus loin. Mais la raison est quelque chose d'universel : elle est une espèce d'instrument général applicable aux choses & aux cas particuliers, à mesure qu'ils s'offrent à nous. Nous raisonnons sur les choses particulières ; nous raisonnons à leur occasion, mais nous ne raisonnons jamais par elles.

C'est un fait constant, que nous trouvons au-dedans de nous-mêmes plusieurs idées logiques, metaphysiques, & mathématiques, qui ne se bornent point aux choses particulières & individuelles ; mais qui renferment des classes, & des espèces entières : & c'est par leur secours, que nous faisons un raisonnement & une démonstration. Ainsi nous sommes assûrez par l'expérience, que nous en faisons au-dedans de nous-mêmes, que non seulement les êtres intelligens peuvent

* C'est-à-dire, que la raison est, pour ainsi parler, la matière, dont la faculté intellectuelle se sert pour travailler ces idées, comme la cire est la matière, dont un homme se sert, pour travailler, s'il est permis de parler ainsi, la rondeur, ou la quadrature, &c.

vent avoir de ces idées abstractes, contenues dans notre Proposition; mais que plusieurs les ont en effet: ce qui nous suffit à présent.

III. Prop. Les idées, ou les objets, que ces idées représentent, sont entiérement & véritablement connues de l'esprit, dont ces idées sont les modifications. Car elles ne peuvent être idées de l'esprit, qu'entant que l'esprit en a, ou en peut avoir la perception, il faut par conséquent qu'il apperçoive tout ce qu'elles sont; c'est là les connoître entiérement.

Ces idées étant outre cela immédiates, rien ne peut, comme il paroit par les termes, intervenir pour les augmenter, pour les diminuer, ou pour leur causer le moindre changement. Dire que l'esprit ne les connoit pas véritablement, c'est-à-dire, comme elles sont, c'est avancer une proposition qui implique contradiction: parceque c'est la même chose que si on disoit, qu'elles sont mal représentées; c'est-à-dire, qu'il survient d'autres idées, qui les représentent mal.

Enfin l'esprit ne peut avoir une perception immédiate de ce qui n'est pas: & de plus il ne peut avoir la perception d'un objet immédiat, différente de la nature de cet objet. Nous avons souvent à la vérité de fausses notions, & de mauvaises perceptions des choses: mais alors ces choses ne sont pas les objets immédiats de nos perceptions: elles nous sont simplement notifiées par des organes & par des mediums, qui peuvent être gâtez, ou défectueux, ou du moins dans l'impuissance de transmettre les choses comme elles sont en elles-mêmes; & qui peuvent par conséquent donner occasion à des images imparfaites & fausses. Mais dans ce cas-là ces images même & les idées immédiates de l'intellect qui les reçoit, sont apperçûes telles qu'elles sont: & voilà la véritable raison pourquoi les originaux, qu'elles devroient représenter véritablement, mais qu'elles représentent pourtant mal, ne sont pas apperçûs par l'intellect tels qu'ils sont en eux-mêmes. Enfin je prétends seulement que l'esprit doit connoître ses propres idées immédiates.

IV. Prop. Ce que nous avons dit des idées immédiates, peut être également dit des rapports & des rélations, que ces idées ont immédiatement l'une avec l'autre: ces rélations doivent être immédiatement & véritablement connues : car si la rélation est immédiate, les idées ne peuvent être sans elle: elle fait partie de leur essence; elles ne peuvent donc être entiérement connues, sans que la rélation ne soit connue en même temps. Ces idées, & la rélation qui est entre elles, ressemblent à cet égard aux idées du tout & de sa partie, dont l'une ne peut être sans l'autre, & dont une découvre nécessairement la rélation, par laquelle le tout doit, de nécessité absolue, être plus grand que sa partie.

Pour ne nous étendre pas davantage sur cette matière, nous pouvons nous convaincre pleinement de cette vérité, & des autres qui sont contenues dans les Propositions précédentes, par notre propre expérience. Nous trouvons dans notre esprit plusieurs rélations, qui sont immédiatement apperçûes, & dont il ne nous est pas possible de douter [a]. Nous avons un sentiment intérieur des connoissances, qui viennent de l'intuition de ces rélations. Telle est l'évidence des véritez connues généralement sous le nom d'Axiomes. Telle est peut-être celle de quelques courtes démonstrations.

V. Prop. Les rélations, qui ne sont pas immédiates, & qui ne se présentent pas d'abord à l'esprit, peuvent souvent être découvertes par le moien des rélations médiates: & elles sont également certaines. Si la raison de B à D ne se montre pas au prémier instant; cependant si je connois celle de B à C [b], & celle de C à D [c], je viens de cette manière à connoître la raison de B à D [d]. Pour si nombreuses que soient les quantitez médiates, la chose est toûjours la même, si je connois

a. Cette question dans Platon, *par quelle conjecture peut-on faire voir, supposé que quelcun fit présentement cette demande, est-ce que nous dormons, & songeons-nous toutes les choses que nous pensons?* &c. peut avoir place parmi les vetilles des Philosophes; mais un homme raisonnable ne peut pas se la proposer sérieusement: & s'il le fait, la réponse s'offre d'elle-même.

b. b = a.

c. c = d.

d. d = a e.

nois la raiſon de châque quantité à la quantité qui la ſuit immédiatement. J'en appelle à tous les Mathématiciens [a], afin qu'ils rendent témoignage à cette vérité; comme je pourrois en appeller à tous ceux qui ont quelque teinture de ſavoir, pour rendre témoignage à la vérité de la propoſition en général. Car c'eſt ainſi qu'on parvient à la démonſtration des Théorèmes, & des véritez déduites des véritez prémières.

VI. Prop. Si une propoſition eſt véritable, elle l'eſt dans tous les cas, & dans tous les uſages, auxquels on peut en faire l'application; car autrement elle ſeroit vraie & fauſſe en même temps.

VII. Prop. Par les ſecours des véritez déjà découvertes, on peut encore en découvrir d'autres.

1. Les conſéquences, qui ſuivent d'abord de l'application des véritez générales aux choſes particulières, & aux cas qu'elles renferment, ces conſéquences, dis-je, doivent être juſtes. Par exemple, Le tout eſt plus grand que ſa partie; ainſi A, qui eſt une choſe particulière, eſt plus grand qu'un demi A. Or il eſt évident qu'A eſt contenu dans l'idée du tout, comme le demi A l'eſt dans celle de la partie. De ſorte que ſi l'antécédent eſt vrai, le conſéquent, qui y eſt renfermé, en ſuit immédiatement; & il doit être également vrai. Le prémier ne peut être véritable, à moins que le ſecond ne le ſoit auſſi. Ce qui s'accorde avec le genre, l'eſpèce, la définition, le tout, doit auſſi s'accorder avec l'eſpèce, l'individu, la choſe définie, la partie. De l'exiſtence d'une cauſe, on doit directement inferer celle de l'effet: de l'exiſtence d'un corrélatif, on doit en conclurre celle d'un autre corrélatif; & ainſi du reſte. Ce qu'on avance ici eſt vrai, par la propoſition précédente, non ſeulement à l'égard des Axiomes & des véritez prémières; mais encore à l'égard des Théorèmes & des autres véritez générales, quand elles ſont une fois découvertes. Ces Théorèmes ſont donc ſuſceptibles des mê-

a. Voiez *Tacquet* Elem. de Géometrie, liv. 5. P. 3. N. XII. Mais la choſe eſt aſſez évidente, lorſqu'on jette ſeulement les yeux ſur ces quantitez, b, ab, aeb, aeib, aeiob, &c.

mêmes applications; & la vérité des conséquences, qu'on en tire, eſt toûjours auſſi évidente que celle des Théorèmes mêmes.

2. Toutes les concluſions, qui ſont tirées par le moien de quelques propoſitions médiates, & par des conſéquences juſtes, ſont auſſi véritables que les propoſitions mêmes, d'où elles ſont tirées. Voici ma penſée. Châque conſéquence juſte eſt fondée ſur quelque vérité connue, en vertu de laquelle une vérité ſuit d'une autre, comme les degrez dans une opération Algebraïque. Et ſi les conſéquences, qui en réſultent, ſont bien fondées, naturelles, & tirées de prémiſſes véritables, les choſes, qui en réſultent, doivent infailliblement être vraies.

Suppoſons que c'eſt ici l'argument: *

Tout homme eſt animal.
Pierre eſt un homme.
Donc Pierre eſt un animal.

Si cette propoſition, *Pierre eſt un homme*, eſt une fauſſe mineure, rien du tout n'eſt conclu; parce que la mineure n'eſt pas véritablement, *Pierre eſt un homme*, mais *Pierre eſt un âne*, par exemple; ce qui n'auroit aucun rapport à l'argument. Si cette propoſition, *Pierre eſt un homme*, eſt véritable, & la majeure, *Tout homme eſt animal*, ſe trouve fauſſe; alors la concluſion ſera à la vérité bien tirée des prémiſſes, mais ces prémiſſes ne ſauroient prouver que *Pierre eſt un animal*: parceque ſi la majeure eſt exprimée comme il faut, elle ſera ainſi, *Tout homme eſt une buche*: ce qui n'a point de rapport au Syllogiſme. Mais ſi ces deux propoſitions, *Tout homme eſt animal*; *or Pierre eſt un homme*, ſont vraies, par une conſéquence très juſte & très véritable, Pierre ſe trouve néceſſairement être un animal. Car la propoſition du milieu unit ſi bien les deux autres, en prennant comme il faut un terme de châcune; ou, pour m'exprimer avec les Logiciens, en com-

* L'Argument a ici une forme différente de l'original; parce qu'il eſt moins métaphyſique, de la manière que je l'ai mis.

comparant dans la majeure le prédicat, ou le terme majeur de la conclusion, avec le medium; & en comparant dans la mineure le sujet, ou le terme mineur, avec le même medium, qu'il suit évidemment, que si le prémier & le second sont véritables, le troisiéme doit l'être aussi: tout cela se réduit à cette proposition, *Pierre etant homme, est animal.* Car ici la conséquence est juste, par ce qui la précède, & parce qu'elle est fondée sur quelcune de ces véritez, *Quæ eidem æqualia sunt, inter se sunt æqualia.... Quæ conveniunt cum uno tertio, conveniunt inter se*, &c. [a] & parce que la conséquence résulte de l'application qui est faite de ces véritez. Or si une conséquence, ainsi tirée, est juste; une seconde, tirée de la même manière, lorsque la vérité, qu'elle découvre, est contenue dans les prémisses, doit l'être aussi: une troisiéme doit l'être également: & ainsi des autres. Si la dernière conséquence, & généralement toutes les conséquences moiennes, sont aussi justes qu'on suppose la prémière, il n'importe à quelle longueur on augmente la progression: toutes les parties de cette progression étant unies par la vérité, ce qui en résulte ne perd pas le droit qu'il a sur notre consentement, pour ne parvenir jusques à nous, qu'à la faveur de ce long enchainement de propositions moiennes.

Puisqu'on peut prouver que toutes les formes des véritables Syllogismes concluent juste, tous les progrès faits par la voie des Syllogismes vers la découverte, & vers la confirmation de la vérité, sont autant d'exemples, & autant de preuves de ce qui a été avancé ici. Les Ouvrages des Mathématiciens en font de nouveaux exemples, & de nouvelles preuves: à quel point, & par quelle enchainure de propositions, n'ont-ils pas porté les Sciences, avec le seul secours de quelques véritez évidentes par elles-mêmes, & d'un petit nombre de Théorèmes? Combien nombreuses sont à présent

a. Supposé que les hommes ne se servent pas actuellement de ces maximes, en tirant leurs conséquences & en comparant leurs idées, la chose est la même dans le fonds; car l'esprit void ce que ces maximes expriment, sans prendre aucune connoissance des paroles.

ſent leurs découvertes, qui étoient pourtant autrefois ſi éloignées de la portée de l'eſprit humain ?

Je n'entre pas aſſez avant dans la fonction d'un Logicien, pour parler de la différence, qui eſt entre les méthodes Analitique, & Synthétique, de découvrir la vérité, & de la prouver: & pour examiner s'il eſt mieux de commencer la recherche de cette vérité par le ſujet, ou par l'attribut. Si par des moiens propres on peut prouver qu'une choſe eſt, ou qu'elle n'eſt pas; il m'importe fort peu de ſavoir le terme, d'où l'on peut dériver cette démonſtration, ou cet argument. Dans l'une & dans l'autre manière de raiſonner, les propoſitions peuvent produire d'autres propoſitions, qui leur ſont ſemblables: & de-là peut naitre un grand nombre de véritez, inconnues auparavant à l'eſprit humain.

VIII. Prop. J'entends par la Raiſon, ou par cette faculté qui donne à un être intelligent l'épithète de raiſonnable, le pouvoir qu'a cet être d'examiner ſes propres idées, & de les comparer enſemble: j'entends le pouvoir de ſe former des idées immédiates & abſtractes, & des véritez générales & fondamentales, dont il puiſſe toûjours être aſſuré a: j'entends encore le pouvoir de tirer des concluſions conformes à ces véritez générales, ou à telle autre vérité qui peut lui être connue: en un mot j'entends le pouvoir, qu'il a d'emploier ainſi ſes facultez en vûe de trouver la vérité, de prouver & de combattre quelque propoſition, de déterminer ce qu'il convient de faire dans les occaſions; lorſque les cas, & les choſes, dont il doit juger, lui ſont plûtôt fidélement rapportées. Ou bien, pour exprimer tout cela en peu de mots, la raiſon eſt la faculté de tirer d'une choſe connue, ou donnée *, les con-

a. Sous le terme de raiſon, je comprens l'intuition de la vérité des Axiomes; car certainement diſcerner le rapport qu'un terme a avec un autre, & en conclurre une propoſition néceſſairement véritable ; c'eſt un acte de la raiſon, quoique fait avec viteſſe, & peut-être à la fois.

* Donnée, terme de Géometrie, qui ſignifie une choſe diſpoſée, comme il faut qu'elle le ſoit pour être connue.

conféquences & les conclufions rapportées dans le corps de la propofition.

L'Etre fuprême a fans doute une direéte & parfaite intuition des chofes, de leurs natures, & de leurs rélations; qui font toutes comme déploiées devant lui, & qui fe préfentent naturellement à fes yeux. Du moins pouvons-nous certainement affirmer, qu'il n'eft point obligé de faire ufage de nos pénibles méthodes d'appercevoir, & de tirer des conféquences; mais il connoit les chofes d'une manière, qui eft infiniment au-deffus de nos conceptions. Quant aux Etres finis, mais dont la nature eft fupérieure à la nôtre, il ne m'appartient pas de rechercher dans ce Traité par quels moiens ils parviennent à la connoiffance des chofes; ni de dire, combien leur manière de découvrir la vérité furpaffe la nôtre en excellence: je fixe feulement mes regards fur nous; & fur notre condition préfente. Quand on attribue la Raifon à Dieu, il faut toûjours entendre, que c'eft une raifon divine: quand nous l'attribuons aux autres êtres plus excellens que nous, il faut entendre, que c'eft une Raifon convenable à leur excellence; & que leur Raifon eft autant au-deffus de la nôtre, que leur Nature eft au-deffus de notre Nature [a].

Il n'eft peut-être pas hors de propos de remarquer encore, qu'un homme, qui fait un véritable ufage de fes facultez intelléctuelles, peut, par l'habitude de bien raifonner, acquérir la facilité de fe fervir de ces facultez, & d'en faire l'application avec une fi grande viteffe, qu'il a peine à la remarquer lui-même; quoiqu'il fe forme des véritez générales, des idées abftraétes & univerfelles, qu'il a acquifes par la réflexion; quoiqu'il conçoive toute leur force, & qu'il leur donne fon confentement, quand elles s'offrent à lui; quoiqu'il com-

a. Si plufieurs ont cru, felon Socrate dans Lucien, qu'*autant que la grandeur du monde furpaffe celle de Socrate, & de Chérephon, autant auffi diffère-t-il à proportion de notre entendement par fon pouvoir, par fa prudence, & par fa connoiffance*; que ne devons-nous pas penfer du Dieu du Monde? C'eft pourquoi Cicéron femble s'exprimer trop hardiment, lorfqu'il dit, *Il y a une focieté de raifon entre Dieu & l'homme: & la droite raifon eft commune entre les Etres, auquels la fimple raifon eft commune.*

compare les choses avec ces véritez, qu'il prend pour autant de modèles, & qu'il juge des objets conformément à elles: quoiqu'il ait enfin soin de bien unir, & de bien cimenter par ces mêmes véritez les materiaux, dont il compose ses raisonnemens. Bien plus; la plûpart des hommes semblent ne raisonner, que par la force d'une habitude acquise par la conversation, par les affaires, par les exemples; & sans savoir ce qui fait la solidité de leurs raisonnemens: semblables à plusieurs personnes, qui apprennent l'Arithmétique, qui réglent toûjours leurs comptes suivant les principes de cette Science; qui apprennent à se servir de ses règles avec la dernière promptitude; quoiqu'ils n'aient jamais appris la démonstration de la moindre de ces règles; & qu'ils s'en embarrassent fort peu. Il est pourtant constant qu'il y a des idées générales, & des véritez abstractes, quoique les hommes raisonnent sans réfléchir sur elles; quoiqu'ils ne prennent pas garde qu'il y en ait; quoiqu'ils pensent par coûtume & par une espèce de routine: & c'est sur elles, comme sur sa base, qu'est fondée toute la solidité de la raison.

Ceci nous aide à découvrir, en chemin faisant, pourquoi la plûpart du monde est si peu soûmis à la raison: pourquoi on la sacrifie si aisément à ses intérêts & à ses passions particulières: pourquoi on est si sûjet à se laisser emporter par les préjugez, par les exemples, par le torrent des partis: pourquoi on est si disposé à changer de sentiment sur certaines matières, quoiqu'elles restent toûjours les mêmes: pourquoi on est si peu capable de juger des choses un peu extraordinaires: pourquoi on est si rempli de soi-même, & si positif dans des matières douteuses, ou que des personnes de pénétration & de discernement traittent d'absolument fausses. La raison de la plûpart des hommes ne sort jamais de la route, qu'elle s'est faite une habitude de suivre; hors de laquelle tout est pour eux une terre inconnue. Ils ignorent cette partie scientifique, ces principes universels & inaltérables; d'où dépend l'art de bien raisonner, & dont on ne peut apprendre la nature, ni l'usage, sans beaucoup de travail, & de préparation. Nous

Nous devons remarquer ensuite, qu'on peut raisonner juste sur un principe seulement probable, ou même sur un principe faux [a], parcequ'on peut tirer une conséquence juste des propositions probables, ou fausses: c'est-à-dire, qu'on peut tirer des conséquences fondées sur des véritez certaines, quoique ces propositions ne soient pas elles-mêmes certainement véritables. Mais alors ce qui suit, ou ce qui est conclu de ces propositions, est seulement probable, ou faux, selon la qualité de la proposition, ou des propositions, d'où on a tiré la conséquence.

Il faut observer encore, que ce que j'ai dit du raisonnement doit principalement s'y rapporter, entant qu'il est une opération intérieure. Quand nous devons communiquer nos raisonnemens aux autres hommes, nous devons leur exprimer nos pensées par les moiens, qui sont à notre portée. Nous devons circonstancier le cas d'une manière proportionnée à la capacité d'autrui: nous devons faire une narration impartiale des faits & de leurs circonstances: souvent il faut dépeindre les personnes, & les choses, par de propres diatyposes *, &c. Tout cela est un travail, auquel on peut ajoûter beaucoup, & qui tient beaucoup de place dans les Discours & dans les Livres. Ces Discours, & ces Livres sont faits par divers Auteurs, sur différens sujets, dans de différens genres de composition: on y void une variété infinie de méthodes & de formes, selon les différentes vûes & les diverses capacitez des Auteurs: on y est dans la nécessité d'user souvent de condescendance, de prendre des détours, qui puissent être avantageux, & de ménager les passions. Mais malgré tout cela il ne faut, pour faire un raisonnement suivi, que ranger tellement certaines propositions, que nous puissions nous en servir comme de degrez, qui nous conduisent à d'autres, il suffit de les bien unir, de les exprimer proprement,

a. C'est pour cela que j'ai ajoûté le mot, *donnée*, à la définition de la Raison.

* Ou descriptions.

ment, & fans fleurs [a]. On doit en un mot monter à la vérité par la plus courte, & la plus claire gradation possible.

Les perfonnes portées à la difpute peuvent me répondre peut-être, que je ne charge qu'une feule faculté du foin de rechercher la vérité; tandis que trois facultez doivent réellement concourir à cette recherche: car quand nous y travaillons, nous fommes forcez à nous fervir des facultez inférieures, & du fecours même des êtres extérieurs. Nous tirons des ébauches, & nous gravons dans notre entendement les cas tels qu'ils font. Nous corrigeons les images, qui font dans notre imagination: nous les rangeons, nous les divifons; nous les feparons: nous fouillons dans notre memoire, pour voir ce qui eft entré, & ce qui refte dans ce magazin de nos idées: nous confultons même les Livres, & nous écrivons nos penfées: enfin nous ramaffons les axiomes, les théorèmes, les expériences, & les obfervations, qui nous font déjà connues, & qui peuvent nous être utiles; ou les véritez qui fe préfentent d'elles-mêmes, dès que nous commençons à réfléchir fur la matière que nous avons en main. Lorfque l'efprit a fait pour ainfi dire fa tournée; lorfqu'il eft allé de toutes parts chercher des materiaux; lorfqu'il les a placez fous fes yeux, il les contemple, il les compare, il les met en ordre: il donne le prémier rang à cette penfée; le fecond à celle-ci, &c. Ses effais ne réuffiffent-ils pas bien encore, il retranche certains materiaux; il en polit d'autres; il change leur ordre, &c. jufques à ce qu'enfin il nait de cet amas, & de cette difpofition, une difficulté réfolue, prouvée, ou réfutée par une conclufion tirée en forme de fes prémiffes. Or il femble qu'il y ait plufieurs facultez intéreffées dans cette progreffion; dans ces différens actes de circonfpection, de recollection, d'invention, de réflexion; & dans ces

a. La vérité fimple & toute nûe en eft plus belle; parcequ'*elle eft affez ornée d'elle-même : c'eft pourquoi on la corrompt quand on la farde avec des ornemens étrangers; mais le menfonge fe plait dans une forme différente de la fienne propre*, Lactance.

ces actions de comparer, de réduire en ordre, & de juger. Mais quelle eſt donc la conſéquence de cette objection? Ne puis-je pas accorder à toutes les facultez intellectuelles l'exercice de leurs différentes fonctions, ſans ceſſer de ſoûtenir que la Raiſon eſt telle, que je l'ai définie dans la propoſition?

IX. Prop. Il y a une droite Raiſon, ou bien la vérité peut être découverte par le raiſonnement [a]. Le terme de Raiſon a pluſieurs ſens: quelquefois on s'en ſert pour exprimer la faculté, que nous avons marquée dans la Prop. précédente: ainſi quand nous diſons, que l'homme eſt un être doué de raiſon; le ſens de la propoſition eſt alors, qu'on peut faire un droit uſage de cette faculté, & qu'on peut s'en ſervir à découvrir la vérité.

On prend quelquefois la Raiſon pour ces véritez générales, dont l'eſprit ſe rend parfaitement maitre par le moien de la connoiſſance intime qu'il a de ſes propres idées; & par leſquelles véritez il ſe gouverne en tirant ſes conſéquences, & ſes concluſions. Ainſi quand nous diſons, cela s'accorde avec la Raiſon; c'eſt comme ſi nous diſions, cela s'accorde avec leſdites véritez générales; & avec la manière authentique * de tirer les conſéquences, qui eſt fondée ſur ces véritez. Alors le ſens de ma propoſition eſt, qu'il y a de telles véritez générales, & une telle manière de tirer des conſéquences.

Quel-

a. Le moien, dont pluſieurs Sceptiques ſe ſervent pour prouver la non-exiſtence de la vérité, ne contient autre choſe qu'une contradiction. S'il n'y a rien de véritable, diſent-ils, comment viendra-t-on à connoître, que la démonſtration eſt vraie? *Si c'eſt par démonſtration, on demandera encore, comment eſt-ce que ceci eſt vrai auſſi? & ainſi de même juſques à l'infini*, Sext. Empiricus. Ni je ne comprends pas bien la penſée de Sr. Chryſoſtome, quand il dit, *ce qui eſt démontré par des argumens, quand même il ſeroit vrai, ne donne point à l'ame une pleine certitude, & une foi ſuffiſante.* Car comme il n'y a point d'homme qui ajoûte foi à une choſe, à moins qu'il n'ait raiſon de le faire: de même il n'y a point de raiſon plus forte qu'une démonſtration.

* Ce mot ne veut pas dire ici célèbre; mais infaillible, auquel on doit ajoûter foi.

Quelquefois la Raiſon eſt priſe pour quelque vérité particulière, telle qu'elle eſt conçûe par l'eſprit, & conſidérée avec ſes cauſes & avec la manière, dont elle eſt déduite de quelque autre vérité. C'eſt-à-dire, qu'en ce ſens la Raiſon ne diffère de la vérité, qu'en ce que celle-ci n'eſt pas ſimplement conſidérée en elle-même, mais comme étant l'effet & le réſultat d'une longue progreſſion de raiſonnemens: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, mais qui reviennent au même ſens, la Raiſon eſt la vérité elle-mêmo, accompagnée des preuves, qui lui gagnent notre conſentement, & environnée de tout ce qui la rend évidente. Ainſi lorſqu'on dit, une telle aſſertion eſt la Raiſon même: le ſens de cette propoſition eſt, que l'eſprit doit conſiderer certaines véritez, comme ſi elles étoient la Raiſon même. De tout cela je conclus, que le raiſonnement peut faire connoître, & qu'il peut prouver, qu'une, ou pluſieurs véritez ſont réellement des véritez.

Si cela n'étoit pas ainſi, les facultez de notre ame, les plus nobles facultez, qui ſoient en nous, ſeroient entiérement vaines.

Les propoſitions précédentes, & notre témoignage intérieur, concourent outre cèla à prouver cette vérité. Il eſt conſtant que nous avons des idées abſtractes & immédiates: leurs rélations ſont entiérement connues de l'eſprit, dont elles ſont les idées: les propoſitions, qui expriment ces rélations, ſont connues pour être évidemment vraies: ces véritez doivent en un mot jouir des droits & des privilèges communs à toutes les autres véritez; & ce privilège eſt d'être véritables dans tous les cas particuliers, & dans tous les uſages, auxquels on peut les appliquer. Lors donc que certaines choſes parviennent à notre connoiſſance par le canal des ſens, ou qu'elles ſe préſentent à nous par d'autres moiens, auxquels on peut faire une application immédiate de ces véritez abſtraites; ou dont on peut tirer de la manière, que nous avons déjà dite, de nouvelles conſéquences; alors, dis-je, il en réſulte de nouvelles véritez: puiſqu'on peut enſuite ſe ſer-

ſervir de la même manière de ces nouvelles véritez, & d'un grand nombre d'autres, qui peuvent naitre de celles-ci; quel homme eſt en état de prédire, à quels fonds inconnus de ſcience on peut encore parvenir dans les ſiècles ſuivans? Perſonne ne peut du moins douter, qu'on ne puiſſe acquérir par cette méthode la facilité de découvrir une infinité de véritez: de ces véritez même, qui nous ſerviroient beaucoup à bien régler notre conduite.

La principale objection, qu'on fait contre toutes ces véritez, eſt tirée du grand nombre d'exemples de faux raiſonnemens & d'ignorance, dont on taxe avec tant de juſtice la pratique, les diſcours, & les actions des hommes. Je réponds à cela en priant de conſidérer, que je n'attribue pas aux hommes le pouvoir de mettre fin, en vertu de leur liberté, à leurs méditations & à leurs recherches de la vérité, avant qu'ils aient eu le tems d'acquérir une entière connoiſſance des choſes: je ne dis pas qu'ils ne ſe laiſſent prévenir par de vieilles erreurs, entrainer par l'intérêt, emporter par les torrens des ſectes & des factions, éblouir par quelque notion favorite, ou par l'éclat ſuperficiel de quelque beau nom [a]. Je ne dis pas qu'ils ne ſoient quelquefois entiérement dépourvûs des méditations, & des connoiſſances, dont on doit ſe faire comme une préparation à bien juger: je ne dis pas, qu'ils n'ignorent, entre pluſieurs autres choſes, la nature du raiſonnement, ce en quoi conſiſte toute la force d'une conſéquence, & ce qui rend cette conſéquence juſte: je ne dis pas qu'ils aient ces connoiſſances de la Philoſophie, de l'Hiſtoire, &c. réquiſes pour bien entrer dans une queſtion, & pour l'expoſer telle qu'elle eſt; & qu'ils n'aient la hardieſſe d'affecter un ſavoir qu'ils n'ont pas, & de juger des choſes comme s'ils en étoient capables, tandis qu'ils ne ſont rien moins que cela: je ne dis pas qu'ils ne ſoient dans l'impuiſſance de ſe bien énoncer, & de bien exprimer leurs penſées, quoique

a. *On ne tombe jamais plus facilement dans l'erreur, que lorſque cette erreur eſt avancée par un Auteur grave*, Pline liv. 5. chap. 1.

que leurs raiſonnemens ſoient bons dans le fonds: je ne dis pas enfin que l'entendement de pluſieurs ne ſoit naturellement groſlier, que les meilleures têtes ne ſoient ſouvent indiſpoſées, ou que ceux qui ſont le mieux en état de bien juger, ne puiſſent faire quelque mépriſe, par inadvertence, & par trop de précipitation. Non, je ne dis rien de tout cela Le contraire eſt, je l'avoue, manifeſte; & c'eſt en oppoſition aux erreurs contenues dans les cas ci-devant rapportez; erreurs, dis-je, qui tâchent de ſe couvrir du nom de raiſon; c'eſt en oppoſition à ces erreurs, que nous ſommes obligez d'ajoûter l'épithète de droite; & de dire la droite raiſon, au lieu de dire ſimplement la raiſon, pour diſtinguer la droite raiſon, de celle qui tâche d'uſurper ce titre. Je ne prétends pas dire non plus que par le ſeul ſecours du raiſonnement, nous puiſſions découvrir la vérité dans toute ſorte de cas: cela renfermeroit une étendue de connoiſſance, à laquelle nous ne devons pas aſpirer. Je me contente de dire, qu'il y a une droite raiſon, & que par ſon moien nous pouvons parvenir à la connoiſſance de pluſieurs véritez.

Je pourrois ajoûter qu'un homme ne court pas grand riſque de conclurre à faux, lorſque ſes facultez ſont ſaines & entières; lorſqu'il ouvre, pour m'exprimer ainſi, qu'il élargit ſa capacité, en exerceant ſon éſprit dès ſa jeuneſſe à l'étude des Sciences, & qu'il rend par cet exercice les facultez de ſon ame plus actives & plus pénétrantes: lorſqu'il prend ſoin de ſe faire un certain amas de véritez capitales, dont il reſte convaincu en lui-même, pour en faire uſage dans la ſuite, & lorſqu'en traittant un ſujet, il ſe les tient ſi conſtamment préſentes, qu'il n'avance rien qui ne leur ſoit conforme: encore un coup cet homme-là n'eſt pas dans un grand danger de conclurre à faux. Il jugera comme il faut, ou il découvrira bien-tôt, que la matière eſt au-deſſus de ſa portée; ſans que cette découverte l'empêche de ſentir, qu'il peut raiſonner fort pertinemment ſur pluſieurs autres ſujets, qui ne ſont pas hors de ſa ſphère: & en faiſant de ſes facul-

tez

tez un uſage tel, que nous venons de décrire, il parviendra ſans doute à la connoiſſance de quelques véritez, auxquelles il peut acquieſcer ſans crainte d'erreur.

Ainſi donc la queſtion ſuppoſée ci-devant eſt en partie réſolue. Nous nous y étendrons encore davantage, après avoir inſéré une ou deux Propoſitions, qu'on ne peut omettre ici.

X. Prop. Agir conformément à la droite raiſon, & agir conformément à la vérité; ce n'eſt en effet qu'une même choſe: car en quel ſens qu'on prenne le terme de raiſon, il ſignifiera la vérité, ou le principal inſtrument, qui nous ſert à la découvrir & à la démontrer. Or par rapport au dernier ſens tout homme, qui eſt guidé par une faculté, dont le ſeul emploi eſt de diſtinguer & de démontrer la vérité, ſera néceſſairement le diſciple de la vérité, & ne fera rien qui lui ſoit contraire: car être gouverné par une certaine faculté, ou puiſſance, n'eſt autre choſe qu'agir conformément aux déciſions & aux préceptes de cette faculté.

La droite raiſon doit néceſſairement tirer des conſéquences juſtes, comme il conſte par les termes; & c'eſt ce qu'elle ne ſauroit faire, ſi le conſéquent n'étoit pas véritable, ou s'il ne contenoit pas un vérité.

C'eſt-à-dire, car je voudrois qu'on m'entendit comme il faut, que le conſéquent peut être pris pour une verité certaine & abſolue, ſi les principes & les prémiſſes, d'où il réſulte, ſont évidemment & certainement véritables [a]. Autrement la vérité découverte à la fin de l'argument n'eſt qu'une vérité hypothétique, ou bien conditionnelle, qui ſe réduit à ceci: cette choſe eſt ainſi, ſuppoſé que celle-là ſoit de cette manière.

XI. Prop. La loi générale, impoſée par l'Auteur de la nature

[a] Cette eſpèce de démonſtration, par laquelle on a prétendu que la vérité eſt démontrée par ce qui eſt faux, eſt ſeulement une manière de montrer, qu'une aſſertion eſt véritable, parceque l'aſſertion contradictoire eſt fauſſe, fondée ſur cette fameuſe maxime, *Contradictoria nec ſimul vera, nec ſimul falſa eſſe poſſunt*, &c.

ture [a] aux êtres, dont la raiſon eſt la principale faculté, n'eſt autre que de ſe gouverner par la raiſon. Comme auſſi le dictamen de cette raiſon eſt la loi particulière, qu'ils doivent ſuivre dans les cas particuliers. Comme il y des êtres, qui n'ont pas même le ſentiment; & comme il y en a d'autres, qui n'ont point de faculté ſupérieure à celle-là: de même il y en a pluſieurs qui ſont douez de la raiſon, ſans avoir rien davantage. Il ſuffit à préſent de ſuppoſer, ſans entrer plus avant, qu'il peut y avoir de tels êtres. Si donc la Raiſon eſt leur faculté principale, elle a par-là le droit de gouverner tout le reſte. Comme le ſentiment gouverne la gravité, & les mouvemens machinaux des animaux purement ſenſitifs dans les occaſions, pour leſquelles leurs ſens leur ont été donnez, & comme ce ſentiment les fait éclater au dehors en actes ſpontanées; de même auſſi la gradation veut, que la raiſon commande aux ſens dans les animaux raiſonnables.

Il eſt évident que la raiſon eſt d'une nature faite pour commander [b]: elle ordonne une choſe: elle en deffend une autre: elle permet ſimplement une troiſième: elle veut avoir une autorité ſouveraine, ſi elle en a du tout [c]. Or un être, qui a en lui ce pouvoir déterminant & abſolu: un être, à la nature duquel ce pouvoir eſt ſi intimement uni, qu'il lui eſt eſſentiel, & qu'il conſtitue même ſon eſſence; cet être, dis-je, eſt certainement formé pour ſuivre les impreſſions de ce pou-

a. *La raiſon du Gouverneur & du Maître ſuprême, appliquée à la Nature, eſt ce que les Philoſophes appellent la principale & la véritable loi*, Cicéron, *La loi véritable, eſt la droite raiſon, non pas corruptible & inanimée, imprimée par l'un ou par l'autre mortel ſur des morceaux de papier, ou ſur des tablettes inanimées; mais incorruptible, & gravée dans un eſprit immortel par une Nature immortelle*, Philon Juif. On pourroit ramaſſer pluſieurs autres autoritez pour prouver la même choſe.

b. *La Raiſon* * *eſt l'image de Dieu*, Philon Juif.

c. *La partie, qui conduit & gouverne l'ame*, Marc Anton. Ou comme il y a dans Plutarque, *la partie ſupérieure de l'ame. La Principauté, ſelon Cicéron, eſt le dernier degré dans l'ame*, Tertulien.

* Ou *Parole*, comme on peut auſſi traduire, & qui à mon avis convient mieux, parceque l'Auteur ajoûte immédiatement après, *que par elle tout le Monde a été fait.* Ce qui s'accorde parfaitement bien avec ce que dit Saint Jean dans ſon Evangile, chap. 1. verſ. 3.

pouvoir. Il semble que ce soit autant le dessein de la Nature, ou, pour mieux dire, de l'Auteur de la Nature, que les animaux raisonnables soient gouvernez par leur raison; que c'est le dessein d'un charpentier de navire, que le Pilote conduise le vaisseau avec le gouvernail, qu'il a fait uniquement à cet usage. Le gouvernail ne seroit pas mis à un vaisseau, si on ne devoit pas s'en servir; de même la raison n'a pas été communiquée à une substance, pour être simplement négligée & laissée inculte. Il est certain qu'elle ne peut être emploiée à d'autre usage, qu'à celui de commander: telle est sa nature.

Il n'est pas au pouvoir d'un être raisonnable, de prendre de dessein formé la résolution de n'être pas gouverné par la raison. On peut prouver cette proposition par un raisonnement, dont on s'est déjà servi dans une autre occasion. S'il est au pouvoir d'un être raisonnable de former une telle résolution, il doit avoir quelque raison pour la former, ou bien il n'en a point. S'il n'a point de raison pour le faire, cette résolution est prise sans aucune cause légitime & valable; elle tombe par conséquent d'elle-même; si cet être a raison de former une telle résolution, il est donc gouverné par la raison: ce dilemme démontre, que la raison doit tenir le sceptre.

XII. Prop. Si un être raisonnable est, comme tel, obligé d'obéir à la raison; si cette obéissance, ou pratique de la Raison, est entremêlée avec l'observation de la vérité, on peut tirer de-là les conclusions suivantes.

1. Ce qui a été dit dans la Section I. Prop. IV. doit être véritable à l'égard de l'être, dont nous y avons fait mention: parceque rien de ce qui combat la raison, ne peut être droit; & rien ne peut combattre la vérité sans combattre en même temps la raison. Telle est l'harmonie qui est entr'elles. La raison trouve, ou accorde la vérité de tout ce qui est connu pour véritable: & un être raisonnable ne peut tenir pour vraie une chose, qu'il a raison de croire fausse.

2. Il y a une Religion propre à la nature d'un être raisonnable; & cette Religion peut être proprement appellée naturelle, parceque c'est certainement un acte de Religion, d'obéir aux loix prescrites par l'Auteur de notre être; & d'obéir outre cela à ces mêmes loix révélées, en faisant un droit usage de nos facultez naturelles, c'est sans doute un acte de la Religion naturelle.

3. Une exacte observation de la vérité, le moien de parvenir à la félicité, & la pratique de la Raison, c'est-à-dire, des actes ou dictez, ou approuvez par la Raison, aboutissent à la même chose. Car le moien de parvenir à la félicité, & la pratique de la vérité, se réunissant à l'observation de la vérité, il faut nécessairement que les trois se réunissent ensemble. Ainsi la Religion naturelle se trouve fondée sur cette étroite & triple alliance, de la vérité, de la félicité, & de la Raison. Toutes les trois unissent leurs intérêts, & s'efforcent de perfectionner la nature humaine par les mêmes méthodes. Par conséquent on ne peut définir plus véritablement cette Religion naturelle, qu'en l'appellant, la poursuite de la félicité par la pratique de la Raison & de la vérité.

Permettez moi d'inférer encore ici une observation en passant.

Observ. La Règle [a] de la droite raison & de la vérité; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, ce qu'il faut avoir en vûe en jugeant de ce qui est juste & véritable, est quelque chose de particulier à châque homme: c'est-à-dire, que châque homme doit juger par soi-même: car la règle, à laquelle nous comparons nos propres raisonnemens, & à laquelle nous connoissons s'ils sont justes, consiste dans l'évidence, que nous avons déjà de certaines véritez fondamentales, & dans la conformité que les conséquences, que nous en tirons, ont avec elles: parceque tout raisonnement est une suite de la connoissance, que châque homme a des idées propres

a. Κριτήριον.

pres & particulières, par lesquelles il est sensible aux véritez prémières & incontestables, qu'il prend pour règles de ses démarches, dans la recherche des autres véritez. Un homme ne peut pas plus discerner avec les facultez d'un autre, les objets de son propre entendement & leurs rélations, qu'il peut voir avec les yeux d'autrui; ou qu'un navire peut être gouverné par le gouvernail d'un autre navire. Il faut absolument que nous soions déterminez par nos propres facultez, & par notre propre conscience. Demander donc à un homme, qu'il donne son consentement à une proposition, sans communiquer à son esprit les raisons, qui peuvent lui faire sentir la vérité de cette proposition, c'est exercer une tyrannie sur son entendement, & exiger de lui un tribut, qu'il ne lui est pas possible de paier [a]. Il est pourtant vrai que quoique je ne puisse pas voir avec les yeux d'un autre, je puis néanmoins être aidé par un homme, qui a de meilleurs yeux que moi, à mieux découvrir un objet & ses circonstances: de même on peut être aidé par les autres à bien juger des choses. On peut être instruit de plusieurs faits, qu'on ignoroit auparavant, & qui méritent pourtant d'être examinez. On peut recevoir des éclaircissemens sur les points, qu'on doit principalement considérer; sur la manière d'exposer un cas; sur l'ordre dans lequel il faut mettre ses pensées; & généralement sur tout l'art de raisonner: ces secours sont surtout utiles aux personnes, qui n'ont aucun savoir, ou qui n'ont du moins que cette espèce de savoir, qui ne les engage pas souvent à de sérieuses méditations, qui ne leur enseigne pas à bien raisonner, ou qui leur apprend à ne pas raisonner, ou à mal raisonner, comme il n'arrive que trop souvent. Le but de tous nos raisonnemens dans cette Section est, de faire naitre au milieu d'eux une lumière, à la clarté de laquelle ils puissent voir & juger par eux-mêmes. Pour si véritable & pour si certaine qu'une opinion nous paroisse,

a. *La Religion ne peut pas être forcée: il faut l'inculquer plûtôt par les paroles, que par les châtimens*, Lactance.

roisse, nous ne pouvons pourtant pas la communiquer à un autre, & la faire passer dans son esprit avec le même degré de conviction & d'evidence, qu'en ouvrant, pour ainsi dire, son entendement; & en l'aidant à ranger si bien ses conceptions, qu'il en trouve les preuves au dedans de lui-même.

Pour aller au devant de toute sorte d'erreur, il faut remarquer ici, que quand je dis que les hommes doivent juger par eux-mêmes; je n'entends pas qu'ils doivent en toute sorte de cas agir conformément à leurs jugemens particuliers. Ils peuvent, ils doivent le faire dans ce qui ne regarde qu'eux, ou dans les matières laissées aux différens choix des hommes. Ils doivent seulement alors avoir une juste déférence pour ceux qui sont d'une opinion opposée, & qui ont fait voir dans d'autres occasions qu'ils ont plus de savoir & plus d'érudition. Lorsqu'une Société entière a décidé d'une chose; on peut considérer cette Société comme si elle n'étoit qu'un seul homme, dont celui, qui a un sentiment particulier, n'est peut-être qu'une petite particule: & le jugement de cette particule est comme absorbé & confondu dans le jugement de ceux en qui réside le pouvoir de porter un jugement décisif.

XIII. Prop. Le témoignage des sens n'a pas une autorité égale à celle des démonstrations de la raison, quand les sens & la raison viennent à se contredire. Il est vrai que les idées, causées par les impressions des objets sensibles, sont des idées réelles: l'esprit les connoit véritablement comme elles sont en elles-mêmes: il peut en faire usage, & bâtir sur ce fondement un raisonnement vrai; c'est-à-dire, qu'il peut faire usage des idées qu'il a en lui-même. Mais il y a lieu de douter que ces idées soient de véritables ectypes *, & des portraits d'après nature; & il est souvent évident qu'elles ne le sont pas: car, pour reconnoître la vérité de ce qui a été mis par

* Ectype est un terme de Médailliste, qui signifie l'empreinte de quelque médaille, ou la copie de quelque inscription.

par anticipation ſous la III. Prop. quoique ce fût proprement ici ſa place, les idées ſont communiquées à l'eſprit par des canaux, & par des inſtrumens ſujets à beaucoup de changemens; & qui peuvent par conſéquent donner occaſion à pluſieurs repréſentations différentes, qui ne peuvent pas toutes être véritables. Mais ſuppoſons ces mediums & ces inſtrumens auſſi entiers, auſſi-bien conditionnez qu'ils peuvent l'être; il y a pourtant dans la faculté une impuiſſance à pluſieurs égards de notifier les objets préciſément comme ils ſont. Quelle variété ne remarque-t-on point dans la figure & dans la grandeur d'un corps viſible, qui s'offre différemment à nous, ſelon qu'il change de diſtance, & ſelon la différente ſituation du lieu, d'où on le découvre? Or cette variété ne peut être attribuée aux témoignages, je veux dire aux déciſions, de la raiſon: car dans un raiſonnement nous faiſons ſimplement uſage de nos idées par nos idées mêmes: nous les emploions comme étant telles que l'eſprit connoit qu'elles ſont; & non pas comme étant des repréſentations d'objets, qu'elles peuvent dans le fonds mal repréſenter. Le raiſonnement interne peut à la vérité être appliqué aux choſes extérieures, ſi nous raiſonnons dans la ſuppoſition qu'elles ſont ce qu'elles ne ſont pas; mais alors c'eſt la faute des ſens, qui repréſentent mal les objets, & non pas celle de la raiſon: c'eſt peut-être auſſi la faute de celui qui raiſonne, qui n'a peut-être pas eu aſſez de ſoin de s'informer de la vérité.

Cet exemple familier de la vûe prouve encore qu'on peut appliquer la raiſon à gouverner & à corriger les ſens. Les fauſſes images n'impoſent pas à la raiſon, qui ſait comment & pourquoi les apparences ſont changées; lorſque les images des objets, gravées par les raions ſur la retine des yeux, ne repréſentent pas la véritable figure de ces objets: ce qui arrive auſſi ſouvent que ces objets ſont diverſement expoſez à notre vûe; & ſelon que les lignes, qui viennent des points du corps extérieur, tombent ſur la ſurface concave de la retine. Apparences, qui peuvent pourtant induire à l'erreur un être, qui n'a point de faculté ſupérieure au ſentiment.

C'eſt,

C'eſt, ce me ſemble, le dernier degré de ſtupidité, de penſer que le ſoleil [a] n'eſt pas plus grand qu'il paroît l'être [b]. Bien loin d'être Philoſophe, il faut être fort ignorant pour ne ſavoir pas que la même ligne, le diamètre du ſoleil, par exemple, ſert de baſe à differens raions * viſuels, à meſure que ſa diſtance eſt différente: fort peu de raiſon ſuffit, pour refuter le temoignage des ſens dans ce cas, & dans pluſieurs autres ſemblables.

Objeſt. Comment la raiſon peut-elle être plus infaillible que le ſentiment, puiſqu'elle ſe fonde ſur les abſtraſtions, qui ſont originairement priſes des objets ſenſibles?

Rép. L'eſprit peut, en s'exerçant au commencement par des idées particulières, acquérir par degrez la capacité de conſidérer les objets dans leurs eſpèces, faire des abſtractions, &c. ce qu'il n'auroit jamais fait, s'il n'avoit auparavant connu ces objets particuliers. Mais lorſqu'il eſt parvenu à ce degré de capacité, & à la connoiſſance des idées abſtraſtes & générales; je ne voi point pourquoi, après être venu ſi avant, il ne pourroit pas profiter de leur ſecours, pour cenſurer & pour corriger le témoignage des ſens touchant les objets particuliers, qui lui procurèrent prémiérement les occaſions d'exercer ſa capacité & de faire ces progrès. Eſt-ce une choſe nouvelle, qu'un homme ait fait de ſi grands progrès dans les Sciences, qu'il ſoit dans la ſuite devenu capable d'enſeigner le Maitre, qui lui donna les prémières leçons? Les Philoſophes modernes ne peuvent-ils pas corriger les anciens, parce que ces anciens leur ont montré le chemin, & qu'ils les ont conduits à l'étude de la Nature? Si nous liſons avec impartialité l'Hiſtoire de la République

a. *Ce ſoleil ſi petit*, Lucrèce: le pauvre homme!

b. *La rondeur du ſoleil ne peut pas être beaucoup plus grande, qu'elle le paroît être à nos ſens*, Lucrèce. *Epicure même croioit, que cet aſtre eſt plus petit qu'il ne paroît*, Cicéron.

* Le raion viſuel eſt la ligne, qu'on s'imagine venir de l'objet juſques aux yeux. Or toutes les fois que cette ligne change, l'image formée ſur la retine doit changer auſſi.

blique des Lettres, & celle de la Religion même, nous y verrons que la vérité s'eſt généralement fait voir par degrez ; & que très ſouvent elle eſt ſortie du ſein de la fable & de l'erreur, qui ont elles-mêmes donné occaſion aux recherches, par leſquelles ont été découvertes leur nature & leur vanité : comme ſi c'étoit là la méthode commune d'introduire les Sciences parmi les hommes. Ainſi la nuit de l'ignorance fut ſuivie d'un crepuſcule de bon ſens: l'aurore s'avança par degrez: enfin le ſoleil éclaira, pour ainſi dire, tout l'Hémiſphère de la République des Lettres; & répandit ſa clarté ſur une infinité de choſes: quoiqu'il en reſte encore bien d'autres à éclaircir: mais qui à mon avis le feront avec le temps, quoiqu'en diſent les hommes; & malgré ces abîmes de confuſion & de ténèbres, où elles ſont enſevelies. L'entendement commence par les choſes particulières: il fait enſuite des progrès plus conſidérables: il reçoit les idées générales, les notions Logiques, Métaphyſiques, &c. qui n'auroient jamais pû parvenir juſques à lui par le ſeul canal des ſens [a]. D'ailleurs cette capacité d'admettre & de conſidérer les idées générales a uniquement ſa racine dans l'eſprit ; elle ne vient de rien d'extérieur. Les connoiſſances, communiquées par les ſens, nous ſont ſeulement une occaſion de faire uſage de celles que nous avions auparavant [b]: comme un Maître ſe ſert des tâches, qu'il donne à ſes Ecoliers, pour exercer & pour perfectionner leur capacité.

En un mot perſonne n'ajoûte foi; perſonne ne peut pas même vouloir ajoûter foi à ſes ſens, lorſqu'il a des raiſons pour ne pas le faire. Ce qui eſt une preuve inconteſtable de la ſupériorité & de l'empire, que la raiſon a ſur les ſens.

XIV. Prop. Le témoignage des ſens peut être tenu pour cer-

a. *La Nature, qui s'eſt perfectionnée ſans le ſecours d'un maître, inſtruit elle-même, & perfectionne la raiſon, par les choſes, dont elle a commencé à connoitre les eſpèces, quand ſes lumières étoient imparfaites*, Cicéron.

b. *La Nature nous a donné les principes de la Science, & non pas la Science même*, Senèque.

certain, quand il n'y a point de raiſon qui s'y oppoſe [a]. Parceque quand il n'y a pas de raiſon pour ne pas les croire; cela ſeul eſt une raiſon pour le faire.

XV. Prop. Par conſéquent agir en ce cas conformément au témoignage des ſens; c'eſt agir conformément à la Raiſon & à la grande loi de notre nature. De-là il conſte, qu'il y a deux manières de nous aſſurer de la vérité des choſes [b]: & que nous pouvons du moins parvenir au degré de certitude, qui nous ſuffit pour nous déterminer dans la pratique. Ces deux manières ſont la raiſon, & le témoignage des ſens ſous la raiſon; c'eſt-à-dire, quand la raiſon appuie leur témoignage, ou qu'elle ne leur eſt pas contraire. Par le moien de la raiſon nous découvrons les véritez de ſpéculation: par la raiſon & par les ſens nous découvrons les choſes de fait.

XVI. Prop. Lorſqu'on ne peut parvenir à la certitude [c], on doit ſubſtituer la probabilité à ſa place: c'eſt-à-dire, qu'il faut embraſſer le parti le plus probable.

Les Règles ſuivantes, & quelques autres ſemblables, nous aideront à découvrir aiſément la nature de la probabilité, ou ce qui peut nous porter, en cas de doute, à croire plûtôt qu'à nier la vérité, ou l'exiſtence d'une choſe.

1. Ce qui, au jugement de la raiſon, nous paroit s'accorder le mieux avec la conſtitution de la nature, peut être tenu pour probable. On ne peut prédire avec certitude qu'un joueur de trictrac, qui ne pipera point les dez, amenera plûtôt le point de ſix, qu'ambeſas: cependant s'il y avoit à pa-

a. Si les ſens ſont ſains, s'ils ne ſont point corrompus, ſi tous les obſtacles ſont éloignez, Cicéron.

b. Cette ſentence de Socrate rapportée par Cicéron, *qu'il ne ſavoit rien, excepté cela ſeul*, ſent trop une humilité affectée, & ne doit pas être priſe à la rigueur: mais ceux qui le ſuivirent, allèrent plus loin. *Preſque tous les Anciens ont dit, qu'on ne peut rien connoître, rien appercevoir, rien ſavoir.* Arceſilas en particulier nioit *qu'on puiſſe rien ſavoir, non pas même cette ſeule ſcience, que Socrate s'étoit attribuée.* Ainſi donc l'abſurdité monta à un comble extraordinaire de ridicule: car perſonne ne peut agir; perſonne ne peut pas même vivre, s'il ne ſait rien du tout. Outre que connoître, qu'on ne connoit rien, eſt une contradiction: & ne pas ſavoir, qu'on ſait cela, eſt ignorer, ſi on ſait rien, ou non.

c. On ne peut pas tout ſavoir, Horace.

parier, on parieroit plûtôt pour le point de six, que pour l'autre, parcequ'il y a deux fois plus de chances pour le six, que pour l'ambesas *. Il n'est pas infailliblement certain, qu'un loup devorera un agneau, qu'il rencontrera en battant la campagne: cependant il y a dans l'espèce des loups un tel penchant à cela, qu'il ne seroit pas fort difficile de prédire l'événement. Si un père fait instruire son fils des Sciences les plus utiles; s'il l'élève de bonne heure à la vertu; s'il le met, s'il lui sert de guide, dans le chemin de la véritable félicité; il est bien plus probable que ce fils continuera de marcher dans ce chemin, qu'il ne l'est que ce fils l'auroit sû trouver de lui-même, & qu'il auroit continué d'y marcher, quoiqu'abandonné à ses passions, ou uniquement laissé aux soins des personnes chargées de son éducation. Et la raison de cette probabilité est, que les passions de ce jeune-homme l'entrainent naturellement au vice, dont la misère est la compagne & la fin; & que la plûpart des Etrangers, qui ont inspection sur sa conduite, sont ou mauvais, ou ignorans, ou tous les deux ensemble. Ainsi donc en matière de probabilité l'avantage est du côté de la bonne éducation [a]. Il est aisé de juger, par cette règle de la vérité, de plusieurs rélations d'Hérodote: de celle entr'autres qu'il fait des Prêtres Egyptiens, qui enseignoient, dit cet Historien, que dans l'espace d'onze mille trois cens quarante années le soleil s'étoit deux fois couché, où il se lève à présent; & deux fois levé, où il se couche [b]. Il peut se faire qu'Hérodote ait pris

a. Voici l'opinion du Sage: *Instrui le jeune enfant à l'entrée de sa vie; car lorsqu'il sera devenu vieux, il ne s'en retirera point*, Prov. 22. 6. *Car l'instruction, faite dès la jeunesse, est comme gravée sur la pierre ... & celle, qui se fait dans le temps de la vieillesse, est comme imprimée sur le sable*, Kab. Venaqui. *Il n'importe pas peu de s'accoûtumer dès sa prémière jeunesse à ceci, ou à cela; mais il importe beaucoup, & même entiérement*, Aristote.

b. *Ils disoient que le soleil contre l'ordinaire s'étoit levé quatre fois: qu'il s'étoit levé deux fois de-là, où il se couche à présent: & qu'il s'étoit couché deux fois, de-là où il se lève maintenant.*

* On peut amener six de trois façons, par cinq & as, par quatre & deux, & par ternes: & par conséquent, il y a toûjours à parier trois contre un pour six plûtôt que pour ambesas, qui ne peut se faire que d'une manière.

pris plaisir à raconter des faits prodigieux, ou qu'il ait écrit de choses, dont il n'avoit jamais entendu parler. Il peut se faire que le passage ait été interpolé, ou changé par les Copistes des manuscrits de cet Historien. Il peut se faire que les Prêtres Egyptiens, qui prétendoient avoir une connoissance fort étendue de l'Antiquité, avoient inventé une telle fable, pour montrer combien les Grecs etoient en cela au-dessous d'eux, ou pour imposer aux plus ignorans d'entre les Grecs. Il peut enfin être arrivé, que ceux de qui Hérodote tenoit ce fait, l'avoient tiré de quelque vieille Chronique, où il avoit été inséré par leurs Ancêtres; & qu'il avoit été ainsi transmis à la postérité comme tant d'autres fictions, & tant de legendes. Personne ignore-t-il que ces sortes de cas soient arrivez très souvent? Mais le changement diurne de la Terre, autour de son propre axe, est un Phénomène inconnu à tout le reste des hommes, & à tous les siècles: il n'est appuié par aucune observation céleste; il ne peut arriver sans causer une altération considérable dans le systême du Monde, & sans confondre les loix, qui réglent le mouvement des Planètes, & de la Terre en particulier. Le penchant & les notions des hommes s'accordent à faire croire, que ce calcul est faux: les loix du mouvement des corps célestes, qui ont fait constamment suivre à ces corps le cours & les directions, qu'ils suivent à présent, ces loix, dis-je, concourent à nous persuader, que ce calcul ne peut être véritable: donc suivant l'ordre de la nature ce calcul est très probablement faux; & l'avantage est de ce côté-là.

2. Lorsqu'une observation a été constamment tenue pour véritable, & lorsque l'événement en a toûjours justifié la vérité; elle s'est acquise par-là une autorité incontestable: on doit toûjours supposer, que la cause de cette observation conserve son ancienne force; & on peut prendre son effet pour probable, s'il ne survient quelque raison particulière pour en excepter le cas qu'on examine. Il est impossible de démontrer que le soleil se levera demain matin; cependant tout le monde doit agir, & agit effectivement, comme si c'étoit

c'étoit une chose certaine [a]; parceque nous n'appercevons aucun changement dans les causes, qui doivent produire cet événement; parceque nous n'avons aucune raison de soupçonner que cela n'arrivera point; parcequ'en un mot il n'y a pas lieu de penser, que les choses seront, dans quelques heures, autrement qu'elles ont toûjours été jusques ici. Il n'y a point d'argument apodictique * pour prouver qu'aucun homme en particulier mourra; cependant ce seroit porter la folie au comble, que de compter ici bas sur l'immortalité; lorsqu'on void qu'il n'y a pas eu, pendant tant de générations, un seul homme exempt de la mort; & que les mêmes ennemis, qui ont couché tous nos pères au tombeau, poursuivent encore leurs victoires avec la même rapidité, & avec le même succès. La probabilité de ces cas, & de plusieurs autres semblables, est si grande, qu'ils passent généralement pour certains, quoiqu'ils ne le soient pas à la rigueur. Il y a d'autres observations, qui, sans être aussi infaillibles que celles-ci, méritent pourtant d'avoir part à notre souvenir, & aux règles que nous prescrivons pour bannir l'erreur de nos jugemens. Par exemple; il y a eu, & sans doute il y a encore, dans le monde des personnes, qui ont conservé leur intégrité & leur vertu en depit de la tentation, & malgré les occasions qu'ils ont eu d'en imposer aux hommes, de les tromper, & de commettre d'autres mauvaises actions. Mais puisque les occasions ont si rarement manqué de corrompre ceux qui y ont été exposez; & puisque les intérêts & les passions des hommes sont en général les mêmes; il est plus probable, que les charmes des occasions auront encore le même pouvoir, & produiront à l'avenir les effets, qu'ils ont déjà accoûtumé de produire: tout homme, qui n'auroit pas cette probabilité bien présente à son esprit, seroit extrémement sujet à être trompé par des fraudes, & pieuses, & impies.

a. *Le Monde va selon sa coûtume.*

* Apodictique se dit d'un argument démonstratif & convaincant.

pies [a]. En un mot il y a un très grand fondement de croire, de ce qu'une chose est arrivée plus souvent qu'une autre, qu'elle arrivera encore, s'il n'y a point de nouvelle raison pour l'en empécher.

3. Lorsque, ni la nature, ni nos observations ne nous indiquent point le parti le plus probable, nous devons nous laisser déterminer, supposé que nous soions absolument dans la nécessité de l'être; nous devons, dis-je, nous laisser déterminer par le témoignage, & par le sentiment, de ceux que nous découvrons, en jugeant avec le plus de discernement dont nous sommes capables [b], être les meilleurs connoisseurs [c], & les plus gens de bien [d]. La prémière de ces règles est celle qui mérite principalement notre attention: les deux autres sont d'usage, quand la nature nous prive si entiérement de la connoissance de ses secrets, que nous sommes dans l'impossibilité de la prendre pour règle de nos jugemens.

4. Quand la nature; l'expérience ou la réitération du même événement, & l'opinion des meilleurs Juges se réunissent à rendre une opinion probable, elle l'est alors au suprême degré.

Il paroit par ce que nous avons dit touchant la nature & le fondement de la probabilité, qu'elle tire sa force des observations & de la Raison jointes ensemble; si on les desunit, châcune en particulier ne peut suffire. La raison sans les observations manque, pour ainsi dire, de matériaux, pour met-

a. *Le sot croit tout ce qu'on lui dit*, Prov. 14. 15. ce qu'on peut sans doute tourner ainsi; *celui qui croit tout ce qu'on lui dit, est un sot.*

b. *Il n'appartient qu'à un homme très sage de définir qui est sage*, Cicér.

c. *Ce n'est point par le nombre, qu'on en juge, mais par le poids*, comme dit Cicéron dans une autre occasion. C'est pourquoi je ne puis voir sans indignation, que plusieurs personnes se plaisent dans la déconverte de quelque Nation barbare, qui n'a point, ou qui a peu, de connoissance de la Divinité, &c. & qui appliquent leurs observations en faveur de l'Athéisme. Comme si l'ignorance pouvoit prouver ouelque chose, ou changer de nature en étant générale.

d. La fameuse règle d'Aristote est, que *les choses probables sont celles qui paroissent telles à tous, ou à la plûpart, ou aux Sages: & parmi ceux-ci, ou à tous, ou à la plûpart, ou à ceux qui sont les plus connus & les plus célèbres*, Aristote. Mais on ne peut pas l'appliquer à toute sorte de cas.

mettre en œuvre; & ſans le ſecours de la raiſon nous ſommes incapables de faire par nous-mêmes des obſervations juſtes: nous ſommes dans l'impuiſſance de bien choiſir celles des autres: nous ne pouvons pas, en un mot, en faire une bonne application. Mais ſi on unit les obſervations à la raiſon, elles peuvent ſervir de fondement à nos opinions, & de règle à notre conduite; lorſque nous nous trouvons dénuez du ſecours de la ſcience & de la certitude, car nous connoiſſons les obſervations, que nous avons faites nous-mêmes ſur la nature des hommes & des choſes: & nous connoiſſons auſſi les raiſonnemens, dont ces obſervations ont été les cauſes; & les conſéquences tirées de ces raiſonnemens: & de-là vient que nous ne pouvons empêcher, qu'il ne s'élève en nous, en pluſieurs rencontres, une obligation intérieure de donner notre conſentement à une propoſition plûtôt qu'à une autre; & de faire une certaine action plûtôt qu'une action différente. Quant aux obſervations d'autrui, nous pouvons les choiſir avec tant de précaution, & tant d'habileté, que nous pouvons preſque les rendre nôtres; puiſque le choix & l'uſage, que nous en faiſons, ne ſont dûs qu'à la direction de notre propre raiſon & de notre expérience. Les remarques & les conſeils des vieillards [a], qui ont paſſé par une grande variété de ſcènes; qui ont aſſez vécu pour voir toutes les ſuites de leurs propres actions, & celles des actions des autres; qui peuvent à préſent porter librement [b] leurs réflexions ſur le paſſé, & avouer leurs erreurs: les avis, dis-je, & les remarques de ces vieillards ſont préférables à celles des acteurs, qui ſont à peine montez ſur le théatre du Monde. Les Apophthègmes, les Apologues, &c. des Sages, qui ont fait leur unique occupation d'étudier tous les ſecrets de la Na-

a. *Il me ſemble qu'on doit s'informer de ceux qui ont fait un chemin, dans lequel il nous faudra pareillement entrer, quel il eſt*, Platon.

b. Lorſque Sophocle fût devenu vieux, on lui demanda, *Comment il ſe conduiſoit par rapport aux voluptez charnelles*: il répondit, *Tout beau, mon ami, il n'y a rien que j'aie évité avec plus d'ardeur, comme voulant éviter un maître cruel & furieux.... Car quant à ces voluptez, on eſt dans la vieilleſſe dans une profonde paix & dans une entière liberté*, Platon, & autres.

Nature & du Genre-humain; les proverbes nationaux, &c. [a] peuvent être pris pour des maximes presque toûjours véritables. On doit outre cela supposer, que les hommes ont plus de lumières & plus d'expérience touchant ce qui regarde un art, auquel ils ont été élevez dès leur jeunesse, ou une profession qu'ils ont toûjours exercée, qu'on n'en a ordinairement sans ces avantages: & on peut d'autant plus compter sur eux dans ce qui a du rapport avec les choses, auxquelles ils ont toûjours été élevez & accoûtumez; qu'ils ont eu soin de profiter des occasions de s'instruire; & qu'ils sont éloignez de donner le démenti à leur propre expérience. En dernier lieu, les Histoires écrites par des Auteurs recommandables par leur bonne foi & par leurs lumières, & lues avec discernement & avec attention, nous fournissent aussi beaucoup d'exemples de ces parallèles, & de remarques générales, utiles à régler nos mœurs, & nos opinions mêmes: nous acquerons, en les lisant souvent, & en méditant beaucoup sur les faits qu'elles contiennent, la facilité de bien juger dans les cas les plus douteux, & dans les matières les plus délicates: on void en elles presque toutes les inclinations des hommes, la nature & le but de leurs résolutions, & le cours de la Providence divine.

Nous finissons cette matière en remarquant, qu'il est de notre devoir de prendre la probabilité pour règle de nos jugemens, quand la certitude nous abandonne; parcequ'elle est alors l'unique lumière, l'unique guide que nous aions: car à moins qu'il ne vaille mieux errer, & floter dans l'incertitude, que de l'avoir pour guide; & à moins qu'il ne faille éteindre notre lampe, parceque nous sommes privez de la clarté du soleil; il est raisonnable de diriger nos démarches par la probabilité, lorsque nous ne pouvons pas être éclairez par un astre plus brillant. Or s'il est raisonnable de

la

a. *Tout d'un coup il prit une ferme résolution*, Plutar. Le Traducteur avertit que n'aiant pû trouver ce passage dans Plutarque; ni lui donner un sens qui eut quelque rapport au sujet, je n'aurois pas balancé à le retrancher, si je n'avois esperé que le Lecteur seroit plus heureux que moi dans cette découverte.

la prendre pour notre guide, il eſt par cela même de notre devoir de le faire, comme on l'a vû dans la Prop. XI. Lorſqu'il n'y a rien au-deſſus de la probabilité, il eſt évident qu'elle doit tenir les rènes: lorſqu'il n'y a rien dans le baſſin oppoſé, ou rien du moins qui puiſſe la tenir en équilibre, elle doit néceſſairement faire pencher la balance. Quoiqu'on ne puiſſe pas démontrer que le point de ſix ſera plûtôt amené qu'ambeſas, pour reprendre l'exemple, dont nous nous ſommes déjà ſervis, on ſe ſentiroit obligé de parier pour le point de ſix, ſuppoſé qu'on fut obligé de parier. On ne pourroit pas même choiſir de parier pour ambeſas: car quoiqu'on ſoit incertain de l'événement, on ſe ſent pourtant convaincu de ſa propre obligation, & du parti qu'elle nous détermineroit de prendre.

Voilà donc un autre moien de découvrir, ſinon la vérité, du moins ce que nous pouvons dans la pratique tenir pour vrai: c'eſt-à-dire, que par ce moien nous pouvons connoître la vérité, ou la fauſſeté de ces propoſitions, *je devrois faire ceci, préférablement à cela; je devrois penſer ainſi, plûtôt qu'autrement*, &c.

Obſ. J'ai déjà achevé ce que j'avois principalement deſſein de dire ici; mais nous pouvons encore déduire des prémiſſes les concluſions ſuivantes.

1. Entre les principales cauſes de l'erreur, on doit à mon avis compter 1. le manque de facultez: quand on ſe mêle, par exemple, de juger de ce qui eſt au-deſſus de ſa portée; comme ceux qui ſortant de leur élement, & s'égarant dans des ténèbres, où ils ne trouvent d'autres idées que leurs propres ſonges, s'aviſent d'affirmer des propoſitions, qu'ils ſont hors d'état d'appuier d'aucune raiſon: ou comme d'autres, qui nient les choſes les mieux fondées, ſeulement parcequ'ils n'ont pas la force de les concevoir. 2. Une autre cauſe d'erreur eſt le défaut de réfléchir ſérieuſement ſur les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir; ce qui fait que nous ſommes entiérement deſtituez des connoiſſances, qui s'acquierent ordinairement par la contemplation de ces

idées, & de leurs rélations ; ce qui nous fait mal appliquer & confondre les noms des choses ; ce qui nous fait, en un mot, parler & écrire, comme on dit, de parfaits galimathias. 3. Une troisième cause de l'erreur, & qui ressemble beaucoup à la seconde, est le défaut des qualitez & des perfections requises pour former un droit jugement ; & des élemens de l'art de bien juger : défaut, qui se fait sentir, lorsque les personnes, qui n'ont aucune teinture des Sciences, s'ingerent de faire ce qui est seulement du ressort des Savans : lorsque les demi-Savans sont hardis, positifs ; & présument plus d'eux-mêmes, que n'ose faire un homme modeste & véritablement savant [a], quoiqu'il ait plus de lumières qu'eux : & lorsqu'un homme de Lettres s'applique à une Science particulière, après s'être auparavant consacré à une autre toute différente, & ne réussit ainsi dans aucune. 4. Une autre cause de l'erreur est le défaut de bien entendre la nature & la force d'une conséquence juste. Il n'y a rien de plus commun, que d'entendre dire, qu'une telle proposition est une conséquence d'une autre proposition, lorsqu'elle ne l'est point : c'est-à-dire, lorsque cette proposition n'est fondée sur aucun axiome, ni sur aucun théorème, ni sur aucune vérité connue. 5. Les défauts de mémoire & d'imagination sont encore d'autres causes d'erreur. Les hommes font en raisonnant un grand usage de ces facultez ; on consulte la mémoire en beaucoup d'occasions ; & on tire sur l'imagination un grand nombre d'ébauches : s'il nous arrive donc de compter sur ces deux facultez, lorsqu'elles sont foibles, brouillées, & dérangées le moins du monde ; les objets peuvent être mal représentez, & nos esprits engagez dans l'erreur par ces images fausses, ou imparfaites. On devroit donc se méfier de ces facultez, & emploier à les corriger les moiens, dont les meilleurs jugemens ont peut-être le plus de besoin. 6. L'erreur vient encore de ce que nous donnons trop au témoignage

a. *Comme*, selon Thucydide, *l'ignorance inspire la hardiesse, & la prudence inspire la mollesse ; de même la pudeur affoiblit les bons esprits, & l'audace rassûre les mauvais*. Pline le Jeune.

ge des sens: car pour si nécessaires qu'ils nous puissent être, il est pourtant certain qu'il y a plusieurs choses, qui ne sont pas de leur ressort, & plusieurs autres, qui ne peuvent pas être représentées de la manière, que le sont les objets sensibles, parcequ'on ne peut s'en tracer aucune image. Tout homme, qui a une légère teinture des Mathématiques & de la Philosophie, est convaincu, qu'il faut admettre dans la nature plusieurs choses, qui paroissent absurdes à nos sens. 7. Une autre source d'erreur est le peu d'éloignement de l'embarras des affaires, & le peu d'exercice qu'on fait de penser & de raisonner en son particulier a. Une vie errante & irrégulière est la marque d'une tête légère & dérangée, de notions mal liées, & de conclusions tirées au hazard. La vérité est l'enfant du silence, des méditations suivies, & des pensées souvent revûes & corrigées. 8. La force des appetits, des passions, & des préjugez, est une nouvelle source d'erreur: leur force peut corrompre, ou entiérement assujettir l'entendement: du moins les opérations de l'esprit peuvent être fort retardées, par l'intrusion, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, de ces instigateurs, qui refusent de se rendre à la raison, & qui sont eux-mêmes forts & turbulens. Parmi les autres préjugez, il y en a un d'une nature toute particulière, qui est, comme on doit l'avoir remarqué dans le monde, une des principales causes de l'irreligion, qui règne de nos jours. Tandis que certaines opinions & certains rits sont portez à un excès, qui en démontre l'absurdité aux yeux de presque tout le monde, excepté de ceux qui en sont les auteurs & les deffenseurs; non seulement les personnes savantes, mais encore les gens d'un mediocre génie, s'apperçoivent de cet excès, & par un excès opposé d'indignation & de dépit, sans separer même la vérité du mensonge, ils en viennent à nier l'une & l'autre, & ils tombent dans l'extrémité contraire; j'entends, dans un mépris total de la Religion.

a. *Quand nous voulons réfléchir sur quelque sujet avec exactitude, nous nous retirons dans la solitude: nous fermons les yeux, nous bouchons les oreilles, & nous reprimons les sens*, Philon Juif.

ligion [a]. 9. Nos erreurs viennent aussi de la mauvaise manière, dont les matières sont exposées. Une petite addition, une petite fausseté, glissées dans la rélation d'un fait, causent une fermentation considérable; & elles croissent extrémement: une couleur artificielle peut tromper les uns; un recit embrouillé peut embarasser les autres: en un mot la question devroit être exposée devant son juge dans son état naturel, sans obscurité, sans déguisement, & sans detour. 10. On peut enfin ajoûter à toutes ces causes de nos erreurs, une autre, qui a beaucoup de rapport avec la dernière; c'est la négligence de bien expliquer les termes, & ce qui est la suite de cette négligence, le peu de soin qu'on prend de bien entrer dans les questions, qu'on doit examiner & résoudre.

2. La raison, pourquoi la plûpart des hommes sont communément dans le tort; & pourquoi ils jugent mal des choses, est qu'ils ne se sont pas assez préparez par une éducation convenable à découvrir la vérité par le raisonnement. Il y en a parmi eux une partie, qui après avoir reçû une bonne éducation, se plongent & se noient dans les plaisirs: ceux-là donnent du moins tout leur temps aux manières de vivre les plus à la mode: ils roulent de visite en visite, de compagnie en compagnie [b]: ils ne fuient rien tant qu'eux-mêmes, & les lieux solitaires, paisibles, propres à la méditation & au raisonnement. Une autre partie des hommes est accablée d'occupations & d'affaires, qui demandent toute leur attention, & qui prennent tout leur temps. Les uns tombent dans une molle négligence de leurs études: ils ne font aucun usage de ce qu'ils ont appris; ils n'ont peut-être pas les moiens & les secours nécessaires pour continuer de s'appliquer aux Sciences; ou bien ils n'ont d'autres vûes que de faire couler insensiblement leur temps; & ils cherchent plûtôt leur plaisir & leur volupté dans les Sciences agréables, que leur instruction

&

a. *Les uns n'ont aucun respect pour les Dieux, & les autres en ont un qui devroit faire honte*, Pline. Ce qui est contenu dans la seconde partie de cette remarque, est réellement la cause de ce qui est contenu dans la prémière.

b. *J'ai honte de parler de l'assiduité, que l'on a à se rendre visite*, St. Jérôme.

& la sageſſe. Les autres ont le malheur de jetter de mauvais fondemens, & de commencer, où ils devroient finir: leurs eſprits ſont imbus des opinions particulières aux Academies, où ils ont été élevez: avant qu'ils aient examiné la vérité de ces opinions, ils les ajuſtent au rang qu'ils doivent tenir dans le monde, ou aux profeſſions qui doivent leur ſervir de gagne-pain: ils font enſuite leur capital de diſputer ſur ces opinions; & vraies, ou fauſſes, ils s'opiniâtrent à les ſoutenir pendant tout le reſte de leur vie. Ces hommes rencontrent-ils juſte? C'eſt un coup du hazard, c'eſt une partie de leur portion héréditaire; & non pas une ſuite de la culture de leur eſprit. Donnent-ils à faux? Plus ils étudient, plus ils deviennent ſavans, & plus leurs erreurs s'enracinent: parcequ'ils ont au commencement de leur courſe tourné le dos à la vérité, plus ils marchent, & plus ils s'éloignent d'elle: leur ſavoir eſt une quantité négative, moindre & plus mauvais qu'une entière ignorance.

Voilà donc les écueils, contre leſquels ſe briſe preſque toujours la juſteſſe de nos jugemens. Très peu de perſonnes, oui, très peu en comparaiſon de cette grande maſſe, que formeroit l'aſſemblage de tous les hommes; très peu ſe ſont, dis-je, jamais propoſez le moindre doute, avant de fixer leur jugement, & d'embraſſer une opinion: y auroit-il autrement tant de ſectes différentes, tant de différens partis, qu'on en void ſur la face de la terre? Le ſommaire de tout ce raiſonnement eſt, qu'il faut réunir un grand nombre de qualitez & d'avantages, pour bien juger de pluſieurs, mais ſur-tout des plus importantes véritez; & ces qualitez ſont un ſavoir convenable, la pénétration, l'éloignement des affaires, le deſintéreſſement & l'impartialité, beaucoup de ſincérité, & une réſignation parfaite à la conduite de la raiſon, & à la force de la vérité; qualitez au-reſte qu'on ne peut accorder avec l'ignorance, les paſſions, une vie tumultueuſe, & d'autres circonſtances, qui induiſent à l'erreur la plûpart des hommes.

SECTION IV.

DES

OBLIGATIONS DES ETRES IMPARFAITS,

Par rapport à leur puiſſance d'agir conformément à la vérité.

IL reſte encore une queſtion, propoſée ci-deſſus en forme d'objection, que nous ne devons pas oublier, & qui va faire le ſujet de cette courte Section. La queſtion eſt, ſi un homme ne peut pas être dans l'impuiſſance d'agir conformément à la vérité, quoiqu'il puiſſe la découvrir, ou même qu'il la connoiſſe?

I. Prop. Le néant n'eſt capable d'aucune obligation: car obliger le néant, c'eſt ne point obliger du tout.

II. Prop. Plus un être manque de pouvoir & d'occaſions de faire une choſe, plus il eſt incapable d'être obligé à la faire: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, aucun être n'eſt obligé de faire ce qu'il n'a ni le pouvoir, ni les occaſions de faire: car l'être, qui n'a ni les facultez, ni les occaſions néceſſaires pour faire une choſe, eſt dans une parfaite inaction, dans une entière impuiſſance d'agir par rapport à cette choſe: il n'eſt point agent à cet égard: & conſéquemment il eſt un pur néant par rapport à cet acte.

Exiger d'une perſonne, lui commander de faire une action, c'eſt vouloir qu'il faſſe uſage d'un pouvoir ſupérieur à la réſiſtance, qu'il doit rencontrer en la faiſant: lui demander, qu'il faſſe l'application d'un tel pouvoir, eſt le même que de lui demander, qu'un pouvoir de telle nature, & d'un tel dégré, ſoit réduit en acte. Or s'il n'a point un tel pouvoir, ce pouvoir d'une telle nature, & d'un tel dégré, eſt donc un rien: c'eſt d'un rien, dont on demande que l'application ſoit faite:

faire: & par une troisiéme conséquence on veut, que rien ne soit fait. C'est précisément comme si on commandoit à un homme de faire quelque chose avec sa troisiéme main, tandisqu'il n'en a que deux, ce qui feroit lui commander de la faire sans main; c'est-à-dire, de ne la pas faire du tout.

Sans un plus long raisonnement, c'est une vérité, dont tout le monde convient, qu'à l'impossible nul n'est tenu.

De-là résultent, à la manière des corollaires, les deux Propositions suivantes.

III. Prop. Les êtres inanimez, & qui sont dans l'impuissance d'agir, n'ont pas la capacité d'être obligez à quelque chose: les êtres purement sensitifs ne sont pas capables d'être obligez d'agir par des principes & par des motifs au-dessus du sentiment.

IV. Prop. Les obligations des êtres intelligens & actifs doivent être proportionnées aux facultez, au pouvoir, aux occasions qu'ils ont d'agir; & rien au-de-là.

V. Prop. Cette idée, faire ses efforts, peut proprement exprimer l'usage de toutes les facultez, & de toutes les occasions, qu'un agent intelligent, mais imparfait, a d'agir: car faire ses efforts, c'est faire ce qu'on peut; & comme c'est ce que peut faire chàque être en particulier dans les cas, par rapport auxquels il se trouve dans la cathégorie des êtres imparfaits, de même aussi aucun de ces êtres ne peut faire rien de plus. Les uns peuvent s'efforcer avec plus d'avantage & plus de succès que les autres; mais ils ne font au bout du compte que des efforts.

VI. Prop. Ceux qui sont capables de discerner quelque vérité, sans pouvoir les discerner toutes, & qui peuvent agir conformément à la vérité, quoiqu'ils ne puissent pas le faire en toute sorte de cas, sont pourtant tenus de le faire autant qu'il est en leur pouvoir: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, c'est le devoir de chàque être de s'efforcer de suivre la raison; de ne contredire aucune vérité, de parole, ni

ni d'action; en un mot de traiter châque chose comme étant ce qu'elle est.

Voilà donc les devoirs des êtres raisonnables; tous ces devoirs, dont nous avons fait mention dans les Sections précédentes, ou qui en résultent; les voilà, dis-je, tous réunis; voilà leur étendue fixée par les correctifs & les restrictions contenues dans cette dernière Proposition: voilà le sommaire de la Religion de ces êtres: Religion, dont il n'y a point de dispense; Religion, dont on ne peut sous aucun prétexte omettre la pratique: car enfin, châcun peut s'efforcer; châcun peut faire ce qu'il peut: mais pour faire véritablement tout ce qu'on peut, on doit s'y prendre sérieusement & de bon cœur, sans étouffer la voix de sa conscience, sans déguiser, sans diminuer, sans négliger ses forces.

Combien inutiles ne me paroissent donc point ces disputes sur la liberté de l'homme, qui ont si fort fatigué leurs Auteurs, & le reste du Monde *! c'est à-peu-près comme si on offroit à un homme quelque récompense considérable, ou quelque grand avantage, pourvû qu'il voulût seulement se lever de son siège pour l'aller chercher, ou aller faire quelqu'autre chose qu'on lui indiqueroit; & si au lieu de la faire, il s'amusoit à entrer dans de longues questions touchant sa propre liberté, pour savoir s'il auroit le pouvoir de se remuer, ou s'il ne seroit pas lié à son siège, & nécessité à rester en repos. Le plus court chemin est de l'apprendre par l'expérience. S'il ne peut rien faire; il n'y a point de peine perdue; mais s'il n'agit pas, quoique capable d'agir, les suites & le blâme n'en tomberont alors que sur lui. Je suis persuadé, que si les hommes vouloient s'appliquer tout de bon, & se produire, comme on dit, eux-mêmes [a], ils sentiroient par expérience, que leurs volontez ne sont ni si universellement, ni si absolument déterminées par les accidens de la vie: ils apprendroient

a. *Nous savons quelles choses sont bonnes, & nous les connoissons; mais nous les omettons, les uns par paresse*, &c. Euripide.

* Voiez la Préface.

prendroient que la Prédestination & le destin ne sont pas si inflexibles [a]; que beaucoup ne soit encore laissé à notre propre conduite [b]. Courage; venez en à l'épreuve [c].

Certainement il dépend d'un homme de s'empêcher de porter la main à sa bouche. Si cela est ainsi, il dépend également de lui de s'abstenir de manger & de boire avec excès. S'il peut commander à ses pieds d'aller là, de venir ici, de se tenir en repos; il a aussi le pouvoir de se tenir éloigné des mauvaises compagnies, & des mauvais lieux. Et ainsi du reste [d].

Cela nous fait naître une pensée très importante. L'abstinence est du ressort de nos forces, du moins dans les cas ordinaires [e]; de sorte qu'un homme peut, s'il veut, s'empêcher de faire ce qui contredit la vérité: mais il n'est peut-être pas toûjours en son pouvoir d'agir, quand il faut qu'il agisse; il peut manquer de forces, ou d'occasions, & sembler contredire la vérité par son omission: ce qu'on trouvera qu'il ne fait pas dans le fonds, si on a égard à ses infirmitez & à ses desavantages; & si son cas est fidélement circonstancié.

SEC-

a. מות en Arabe est mourir; & de-là semble être dérivé le mot *fatum*; comme plusieurs autres mots Latins sont dérivez de cette Langue, & de plusieurs autres Langues Orientales: parceque s'il y a quelque chose de fatal & de nécessaire, c'est sans doute la mort. Cependant il ne s'ensuit pas de-là, que le temps & la manière de mourir soient immuablement fixez. *Car le destin ne comprend pas toutes choses purement & simplement; mais seulement les générales*, Plutarque.

b. Ce que les Pharisiens disent, au rapport de Josèphe, semble être vrai: *Les Pharisiens disent donc, que certaines choses, mais non pas toutes, sont l'ouvrage du destin; & que quelques autres sont indifférentes.* Le Rabin Albo s'exprime ainsi touchant les actes humains, & les événemens, qui en sont les suites: *Une partie de ces actions est libre: une partie est forcée; & quelques autres sont moitié libres, & moitié forcées*, &c. Mais il y a long-temps que les hommes ont accoûtumé d'accuser le destin de leurs fautes. *Quand ils ont fait du mal de gaieté de cœur, ils ont recours à l'excuse ordinaire*, qu'ils y ont été entrainez par leur destin, &c. Lucien.

c. *Celui qui a bien commencé, a fait la moitié de l'œuvre.... Osez être sage*, Horace. Aristote va plus loin, que ce vieux proverbe, *le commencement est la moitié du tout.* Voici ses paroles: *Il semble que le commencement est plus que la moitié du tout.*

d. *Aucun animal n'est réduit à cette condition, que ses pieds marchent, & que sa langue parle, malgré qu'il en ait*, Plutarque. Ce que dit Tibulle, que *quoiqu'il ait bien juré, son pied revient toûjours au même lieu*, est une petite saillie poëtique.

e. *En un mot il est beaucoup plus facile de s'abstenir d'une action commune, que de celles qui attaquent ces commandemens*, TU NE TUERAS POINT, TU NE COMMETTRAS POINT ADULTERE, &c. St. Basile.

SECTION V.

VERITEZ

Qui se rapportent à la Divinité.

DE L'EXISTENCE DE DIEU,

DE SA PERFECTION,

DE SA PROVIDENCE, &c.

NOus avons fait voir, que la nature du bien & du mal moral consiste dans la conformité, ou dans la contrariété, de nos actes avec la vérité, & avec la raison & la félicité, deux choses qui se confondent avec elle. Nous avons fait voir aussi qu'on peut parvenir à la connoissance de la vérité: par la Religion, ou par les sens, ou par tous les deux ensemble. J'entrerai à présent dans le détail des veritez, qui sont les plus importantes, qui ont le plus d'influence *, & dont la recherche demande un plus profond raisonnement; laissant la recherche de celles, qui ne sont que de communes matières de fait, aux moiens ordinaires qu'on emploie pour les découvrir. Ces véritez se rapportent principalement à la Divinité, à nous-mêmes, & aux autres hommes. Celles de la prémière espèce vont faire le sujet de cette Section.

I. Prop. S'il y a une subordination de causes & d'effets, il doit nécessairement y avoir dans la Nature une Cause supérieure à tout le reste, qui n'ait point été causée elle-même: ou, pour m'exprimer en d'autres termes; lorsqu'il y a un tel en-

* L'Auteur entend sans doute qu'elles influent sur toutes les autres véritez; puisqu'il est constant que les véritez, dont il va traiter dans les Sections suivantes, influent sur toutes les autres.

enchainement, que l'existence d'un être dépend nécessairement de l'existence d'un autre être; & que l'existence de celui-ci dépend absolument de celle d'un troisiême, & ainsi du reste de la progression, pour si longue qu'on veuille la supposer, il faut qu'il y ait un être indépendant, duquel tous les autres dépendent, & duquel ils tirent tous leur origine.

Si Z est mis en mouvement par Y, Y par X, & X par W; il est constant que X ne fait mouvoir Y; & qu'Y ne fait mouvoir Z, que comme ils ont été prémiérement mûs eux-mêmes: comme X a été mû par W, & Y par X. Il est constant encore que Z, Y, X sont des corps mûs; ou plûtôt que Z avec Y, & avec X, ne font ensemble [a] qu'un corps mû. Il est constant en troisiême lieu, qu'W est ici le prémier mobile; l'auteur du mouvement, qui n'a pas reçû lui-même l'impulsion d'aucun autre moteur. Il est donc constant, qu'W seroit dans cette supposition un corps mû sans prémier moteur, ce qui est absurde [b]. Il est constant en dernier lieu, que le cas sera toûjours le même, pour si longue qu'on suppose la progression: c'est-à-dire, il y aura toûjours un corps mû sans moteur [c]; s'il n'y a point de prémier moteur, qui n'ait pas lui-même reçû l'impulsion d'un autre.

De plus, si W, que nous supposerons agent intelligent, libre, & doué du pouvoir de commencer les prémières impulsions du mouvement; si, dis-je, W a ce pouvoir originairement

a Z † Y † X.

b. On pourroit nier avec autant de raison avec les *Στασιῶται* *, ainsi appellez par Aristote chez Sextus Empiricus, qu'il y ait une telle qualité de la matière, que le mouvement; que de dire qu'il y a un mouvement sans un Moteur; ou, ce qui revient au même, sans un prémier Moteur.

c. *Le prémier Moteur*, Platon. *Le commencement de tout mouvement*, le même. *La prémière Cause motrice*, Aristote.

* C'étoient Parménide & son Disciple Mélisse, Philosophes ainsi nommez, parcequ'ils nioient le mouvement, & qu'ils soûtenoient que l'Univers étoit immobile. Platon leur donne aussi cette épithète dans son Dialogue intitulé *Theatetus*, page 130. f.

nairement en lui-même, & indépendemment de tous les autres êtres; on a donc trouvé au bout de cet enchainement non seulement le prémier mobile; mais encore un Etre suprême & une Cause prémière: parceque ce qui a le pouvoir de commencer un mouvement, indépendemment de tout autre, est un moteur independant: il existe donc indépendemment de tout autre; puisqu'on ne sauroit être moteur, sans être prémiérement. Mais si W n'a pas ce pouvoir en lui-même & indépendemment d'autrui; il faut qu'il le reçoive d'un autre, dont il dépend lui-même, comme d'V, par exemple. Si donc V a originairement & indépendemment le pouvoir de conferer la faculté de produire le mouvement: voilà par une derniére conséquence une Cause prémière & indépendante. Si on suppose qu'V n'a pas ce pouvoir de lui-même, & qu'on porte la progression au-de-là de nos conceptions; nous ne pouvons cependant, en raisonnant comme nous avons fait dans le paragraphe précédent, nous empêcher de conclurre, qu'il y a une telle Cause prémière, d'où dépend tout cet enchainement de corps mobiles, & de moteurs.

En général, si Z est réellement un effet, qui procède & qui dépende d'Y, comme cause de son existence; si Y dépend de la même manière de X; si X en fait autant d'W, il est clair que l'existence de Z, Y, X, vient originairement d'W, qui est ici comme cause prémière, & indépendante. Il est manifeste, que sans cette cause prémière, X n'existeroit point, & conséquemment Y ni Z ne pourroient pas exister. Z, Y, X étant tous des effets & des êtres dépendans; ou plûtôt Z avec Y, & avec X n'étant qu'un seul effet; sans W il y auroit un effet sans cause. Enfin qu'on remonte aussi haut qu'on voudra des effets à leurs causes, notre raisonnement reviendra toûjours. Sans une Cause prémière & indépendante, un effet sera sans cause efficiente; un être dependant ne dépendra de rien: c'est-à-dire, qu'il sera dépendant sans être dépendant *. Ob-

* C'est-à-dire, qu'il est, & qu'il n'est point.

Object. La progreſſion peut aller [a] juſques à l'infini, & n'avoir par conſéquent ni moteur, ni cauſe prémière.

Rép. Si on peut ſuppoſer infinie une ſuite de corps mûs; tous ces corps réunis enſemble ne peuvent faire qu'un corps infini mis en mouvement; & ce corps infini mis en mouvement ne requerra pas ſimplement un prémier moteur, mais il le requerra infiniment plus que ne fait un corps fini. Quoiqu'on ne me permette pas de placer un prémier mobile au bout de la progreſſion, parcequ'on la ſuppoſe infinie & ſans commencement; il faut pourtant néceſſairement qu'il y ait une cauſe, un auteur du mouvement [b], différent de cette infinité de corps mûs; parceque ſelon la ſuppoſition il n'y a pas un ſeul corps de cette progreſſion infinie, qui ne faſſe mou-

a. Les plus grands hommes parmi les Anciens ont nié la poſſibilité d'une telle progreſſion: *car il eſt impoſſible que l'un vienne de l'autre à l'infini*, dit Ariſtote. S'il pouvoit y avoir une telle progreſſion; il s'enſuivroit que toutes ſes parties, excepté la dernière, ne ſeroient que le *milieu*; & par conſéquent, *s'il n'y a point de Cauſe prémière, il n'y en aura abſolument aucune*, &c. Suppoſer une choſe mûe par une autre; ſuppoſer celle-ci mûe par une troiſième, & ainſi *à l'infini*: c'eſt ſuppoſer *ce qui eſt impoſſible: car de cette manière, il n'y aura ni moteur, ni choſe mûe, n'y aiant point de faculté motrice*, Simpl. Non ſeulement ces Philoſophes Arabes appellez en Hebreu מדברים *Diſcoureurs*, & en Arabe אלמתכלמין *Ecrivains prompts*; mais encore pluſieurs des anciens Juifs ont été en cela d'accord avec les Grecs: & ils ont inventé des argumens de leur propre crû. Voiez *More Nebocim*, & autres: particuliérement le Livre *Koſri*, où leur prémier argument ſemble très convaincant, & très ſemblable au quatrième, qui eſt dans le Livre Emunah. *Si le temps, qui s'écoule n'a point de commencement; les êtres exiſtant dans ce temps qui s'écoule, juſques à ce temps-ci, ſeront infinis; mais ce qui eſt infini ne paſſe point en acte.* Car quoique ces raiſonnemens des *Medabberim*, comme le remarque Muſcatus, *ne lui plaiſent point*, ſavoir *au Docteur* *: cependant quel que ſoit l'enchainement des cauſes & des effets, il eſt auſſi long du bas en haut, qu'à le prendre du haut en bas: ſi ces effets ſont infinis d'une manière, ils le ſont également de l'autre: & conſéquemment ce que dit Saadias Gaon, a lieu, *ſi l'exiſtence ne vient pas juſques à nous, nous n'exiſterons point*, &c. Il y a dans Juſtin Martyr un argument de cette nature, qui mérite d'être rapporté, quel que ſoit le fonds, qu'on y doive faire: *Si le futur eſt une partie du temps, il n'eſt pas encore; car le paſſé étoit auſſi une partie du temps, avant que le futur fût: il étoit donc lorſque le paſſé n'étoit pas encore une partie du temps.*

b. Ariſtote même, qui deffend l'éternité du mouvement, ſoûtient auſſi la néceſſité d'un Moteur prémier & éternel.

* Muſcatus entend par ce mot le Rabin Moïſe Maimonidès, qui réfute ſolidement ces prétendus Philoſophes, dans le Livre ici cité, Partie 1, chap. 71. 73. 74. &c.

mouvoir le corps qui le touche immédiatement, en conséquence de l'impulsion qu'il a reçûe lui-même: & n'y aiant pas un seul de ces corps qui ne soit mû, on doit les considerer tous ensemble comme ne composant qu'une masse en mouvement : & par une dernière conséquence, cette masse de corps infinis doit avoir été mise en mouvement par quelque chose.

Cette réponse a généralement la même force, soit qu'elle soit appliquée aux effets, soit qu'elle le soit à leurs causes. Une succession infinie d'effets requiert une cause efficiente infinie; c'est-à-dire, une cause qui agisse avec une force infinie. Il s'en faut donc beaucoup, que cette infinie succession d'effets ne requierre une cause prémière.

Supposons qu'une chaine [a] est suspendue du ciel, & que nous ignorons sa longueur. Supposons encore que cette chaine au lieu de tomber en terre reste toûjours dans la même situation, quoique châque anneau tende en bas par sa gravité; & que ce qui tient la chaine suspendue nous soit invisible. Si on demande ensuite la cause de cette suspension, suffira-t-il de répondre, que le prémier ou le plus bas chainon est suspendu par celui qui est immédiatement au-dessus de lui; que le second, ou plûtôt que le prémier & le second ensemble le sont par le troisiême; & ainsi de même jusques à l'infini? Qui soûtient le tout? Une chaine de dix boucles seulement tomberoit à terre, si une chose capable de la retenir ne l'en empêchoit. Il en seroit de même d'une de vingt, si ce qui la tiendroit, n'avoit une force proportionnée au surcroit du poids: & n'en sera-t-il pas de même d'une chaine infinie, si ce qui la soûtient n'est pas infiniment fort, & capable de porter un poids infini? On doit raisonner de la même manière d'une chaine de causes & d'effets [b] entrainez aussi naturellement vers leurs fins, que la chaine supposée ten-

a. *Une chaine d'or suspendue du ciel*, Homère, Iliade liv. 8. vers 19. Lucrèce fait aussi mention d'une semblable chaine.

b. *S'il étoit possible qu'une chose eût un enchainement continué depuis le haut; certainement*

tendroit en bas par sa gravité. Le dernier effet est, pour ainsi dire, suspendu à la cause, qui est immédiatement au-dessus de lui. Si cette cause n'est pas elle-même cause première, elle dépend d'une autre, qui doit l'être, &c. [a]. Prétendre donc que ces effets sont infinis; c'est prétendre qu'il y ait un être sans cause, à moins que, conformément à ce qui a été dit déjà, on n'admette une cause, de laquelle dépende tout le reste. Or il seroit aussi absurde d'avancer une telle proposition, qu'il l'est de prétendre qu'un poids petit & fini a besoin à la vérité d'être souteau par quelque chose; mais qu'un poids plus considérable, qu'un poids même infini, peut s'en passer.

II. Prop. Une cause, à laquelle il n'y a point dans la Nature de cause supérieure; qui n'est point produite; & qui est indépendante, doit exister par elle-même: c'est-à-dire, qu'elle doit exister nécessairement, & sans être redevable de son existence qu'à elle-même: j'entends par-là qu'elle ne peut pas, ne pas exister, & ne pas exister par elle-même [b]. Car tout

nement l'effet seroit infini, Sepher Hikkarim *, où l'on peut voir de plus longs discours sur cet *enchainement*, tirez de Ibn Sinai, Maimonidès, &c.

a. La chaine doit être attachée *au haut du ciel. On trouvera*, dit Macrobe, *si on y fait attention, une liaison depuis Dieu jusques à la moindre chose; & voilà la chaine d'or, qu'Homère rapporte, que Dieu fait pendre du haut du ciel jusques en terre.* Cette matière pourroit être embellie par plusieurs autres comparaisons: le Livre même, intitulé *Schalschelsth Hacabbala*, nous en peut fonrnir une; mais je n'en rapporterai qu'une autre: & dans celle-là le mouvement est à la vérité changé; mais dans le fonds la chose est la même des deux manières. Cette comparaison est prise de Chob. halleb. & de Resch. chochma. Supposons une ligne d'aveugles, dont le dernier auroit la main sur l'épaule de celui qui le précederoit immédiatement; & celui-ci de même; & ainsi du reste jusques à ce que le prémier fut hors de notre vûe. Si quelcun demandoit ensuite, quel guide conduiroit ces aveugles; & qu'on répondit, qu'ils n'en auroient aucun, mais que l'un se tiendroit ainsi à l'autre jusques à l'infini: une créature raisonnable se paieroit-elle de cette réponse? Ne seroit-ce pas dire, qu'un aveuglement infini, ou l'aveuglement, supposé qu'il fût infini, tiendroit la place de la vûe, ou d'un guide?

b. Ainsi Aristote dit du prémier mobile; *cela ne peut être autrement, il existe nécessairement*, &c. & après lui les Philosophes Arabes, Maimonidès, Albo, & plusieurs autres, enseignent que Dieu existe nécessairement: *Il est exempt de mensonge* †: sup-

* Voiez ci-dessus page 17.

† Il faut nécessairement de trois choses, l'une: ou que ce passage ait été interpolé; ou que l'application n'en soit pas juste; ou que je n'aie pû venir à bout de bien prendre le sens des mots Hébreux, malgré la peine, que je me suis donné pour y réussir.

tout être doit exister par lui-même, ou par quelqu'autre: ce qui n'a pas l'existence de soi-même, doit la recevoir d'un autre; & être dépendant par conséquent. Or l'être, dont la proposition fait mention, est supposé indépendant & increé; il ne doit donc pas exister par un autre, mais par soi-même. La racine, le principe de son existence, ne doivent être cherchez ailleurs que dans sa propre nature: les placer autre part, c'est faire une cause supérieure à l'Etre suprême.

III. Prop. Il doit y avoir un Etre suprême, ou Cause prémière, &c. Car il faut ajouter à ce que nous avons dit, que sans un tel Etre, il ne peut y avoir aucune autre sorte d'êtres [a]: puisque l'Univers n'auroit pû se produire: une partie de cet Univers n'auroit pas pû se créer prémiérement soi-même [b], & créer ensuite l'autre partie; parceque ce seroit supposer une action à un être, avant même qu'il existât *.

IV.

supposer qu'il n'existe pas, c'est supposer une fausseté; c'est-à-dire, qu'on ne peut pas supposer qu'il n'existe pas. Cela semble être la signification du nom, que Dieu prend dans l'Histoire écrite par Moïse, *Je suis celui qui suis*: ou dans un seul mot, *Je suis.* Or dans la bouche d'une personne qui parle de lui, c'est à la troisiême personne, *il est.* Philon l'explique ainsi, *qui existe de sa nature.* De même Abarbanel, *Je suis, parceque je suis: car mon existence ne dépend que de moi-même:* ajoutant outre cela, que Dieu n'étoit pas comme les autres êtres, qui existent *d'une existence possible*, ou hypotéthique; *mais par une existence nécessaire, & de son propre fonds*, c'est-à-dire, par soi-même. Ainsi Rabbi Levi fils de Gerschom enseigne, *que ce nom signifie, que Dieu est un Etre qui existe de lui-même.* Je passe sous silence beaucoup d'autres Auteurs, qui écrivent de la même manière. Il y a eu des Paiens, qui ont crû, qu'un pareil nom appartient à Dieu par la même raison: car dans le sens que אהיה *je suis*, & de-là יהוה *il est*, Plutarque dit qu'en s'adressant à Dieu à la seconde personne, *εἶ, tu es*, (תהיה ou הויה) *est la parfaite dénomination de Dieu, en parlant de lui*: & que par ce nom nous lui donnons *celui qui marque l'existence, qui est véritable, certaine, unique, propre à cet Etre: car nous n'avons effectivement pas d'existence absolue*, c'est-à-dire, *nécessaire.* Dieu est *éternel, sans commencement, & sans fin*; c'est-à-dire, *qu'il existe absolument*; c'est-à-dire, *nécessairement, ou d'une manière parfaite.*

a. Quelque chose doit exister *d'une existence nécessaire*, autrement *il n'y aura aucune chose existente parfaitement.* Châque chose ne peut pas exister *d'une existence hypothétique*, &c. Maimonidès *More Neb.* & autres.

b. Ceci n'a pas besoin de démonstration; car il y en a une fort ancienne dans le Livre Emunah, & ensuite dans Chobat halleb. *Celui qui s'est fait soi-même, ne peut s'être fait qu'avant, ou après son existence, or l'un & l'autre est impossible*, &c.

* Ce qui seroit donner des proprietez au néant.

IV. Prop. Une cauſe, telle que nous l'avons définie ci-deſſus, doit non ſeulement être éternelle, mais encore infinie. Elle doit être éternelle, parcequ'elle ne peut en aucune façon ni commencer à exiſter, ni ceſſer d'exiſter; puiſque l'exiſtence fait partie de ſon eſſence *. Elle doit être infinie; parcequ'il n'y a rien, qui puiſſe lui preſcrire quelques bornes par rapport à ſon exiſtence. Car s'il exiſtoit un Etre capable de renfermer la Cauſe première dans certaines limites, elle devroit être inférieure à cet être-là : elle devroit être auſſi dans la dépendence, du moins par rapport à l'exiſtence; parcequ'elle ſeroit redevable de ſon exiſtence, & elle auroit à cet être l'obligation de n'avoir pas été renfermée dans des limites plus étroites. Outre que ſi la préſence de l'Etre ſuprême, de quelle manière que cette préſence ſe faſſe, étoit exclue de quelque endroit, l'Etre ſuprême ne ſeroit pas dans cet endroit-là; & n'étant pas dans cet endroit, on pourroit le ſuppoſer n'être pas ailleurs: ce qui eſt contraire à ce que nous en avons dit dans la II. Prop. où nous avons fait voir, qu'on ne peut pas ſeulement ſuppoſer, qu'il n'exiſte pas d'Etre ſuprême.

V. Prop. L'Etre ſuprême eſt au-deſſus de toutes les choſes qui peuvent nous être connues : c'eſt pourquoi ſa manière d'être eſt au-deſſus de toutes nos conceptions. Il eſt un Etre néceſſaire; c'eſt-à-dire, qu'il exiſte néceſſairement: or rien de ce qu'il nous eſt poſſible de comprendre, ne peut jouir de cet auguſte privilège. Nous ne connoiſſons aucun être, dont nous ne puiſſions, ſans repugner à la nature, ſuppoſer qu'il n'exiſte pas. L'Etre ſuprême a ſeul cette propriété: notre raiſon nous fait connoître à ſon égard avec autant de certitude, qu'il nous eſt poſſible d'en avoir de l'exiſtence d'au-

* L'exiſtence eſt le fondement, ſur lequel toutes les eſſences ſont, pour ainſi dire, bâties. Etre Dieu, être homme, être plante, être metal, &c. Sans cet *être* nous ne pouvons pas même rien imaginer; puiſque nous ne pouvons même raiſonner des êtres poſſibles, que conſéquemment à une exiſtence imaginaire, que nous leur ſuppoſons. Je ne ſai même, ſi on ne peut pas en dire autant des êtres chimériques.

d'aucun être, qu'il doit y avoir une Cause prémière, que nous ne pouvons pas supposer, ne pas exister; quoique nous ne connoissions pas la nature de cette Cause, ni sa manière d'être. Les idees complettes de l'Eternel [a], & de l'Infini [b] sont au-dessus des esprits finis comme sont les nôtres.

Lorsqu'en recherchant les causes des êtres nous découvrons, ou nous supposons qu'un être est la cause d'un autre, qu'un troisième est la cause de ce second, & ainsi des autres, aussi loin que notre imagination peut aller; on peut toûjours demander quelle est la cause de la dernière cause, qu'il nous est possible de comprendre. Il nous sera ainsi impossible de ne pas borner nos recherches à quelque être, que nous ne comprendrons point: & tel est nécessairement l'Etre suprême [c]. Nous pouvons pourtant, quoique nous ne puissions pas

a. Quelle rélation, & quelle analogie y a-t-il entre le temps, qui est un écoulement de momens, & entre une existence éternelle & immuable? Comment aucun être ne seroit-il pas plus ancien à présent; qu'il ne l'étoit, il y a 5000. ans, &c? Ce sont des spéculations accompagnées de difficultez insurmontables. Or elles ne sont pas entiérement éclaircies par ce que dit Timée dans Platon: *Comme le Ciel a été formé sur le modele éternel du Monde intelligible; ainsi le temps a été fait avec le Monde par le Créateur suivant le modèle de l'éternité:* ni par ce que dit Philon, *l'éternité représente la vie du Monde intelligible, comme le temps celle du Monde sensible.* Plusieurs Philosophes se sont donc crûs obligez de nier, que Dieu existât *en temps*, c'est à-dire, successivement; ETOIT *&* SERA, *étant des espèces de temps limité, nous les attribuons imprudemment à une substance éternelle; mais sans raison*, &c. Platon. *Dieu* Est; *il faut le dire; & il n'est pas eu égard à aucun temps, mais par rapport à l'éternité immobile, sans temps & sans changement, dans laquelle il n'y a rien avant, ni après, ni rien de nouveau: mais étant une, elle remplit par le seul présent la durée éternelle*, &c. Plutarque. *Dieu soit loué, il n'y a point de comparaison entre lui & le temps*, Maimonidès. *Il n'existe point dans le temps*, le même. Le Rabin Albo emploie tout un chapitre à faire voir, *que le Dieu bénit n'est point sujet au temps*: mais il confesse que les Rabins n'entendent pas *le temps défini*, ou *le temps absolu; que le temps défini*, ou *absolu*, c'est à-dire, *celui qui ne se compte, & qui ne se calcule pas; est la durée même, qui a été avant l'existence du Monde*, &c. *Le temps, qui se calcule suivant les mouvemens du globe céleste, s'appelle l'ordre des temps, non pas un temps fixe*, &c. En un mot, ils comptent, pour me servir des paroles du Rabin Gedaljah, *que le temps, quand il n'est pas créé, & la durée, ne s'appellent point temps.* Ainsi ce qu'ils disent ne résoud pas toute la difficulté présente, *le temps*, selon qu'ils entendent ce terme, étant restraint à la durée du Monde, qui selon eux est nouveau. Cependant voiez b. 2. c. 19. *Dieu soit béni, il est impossible, que celui qui dit de lui-même, qu'il a le temps présent, depuis les jours de David, & depuis qu'il a créé le Monde*, &c.

b. *Je connois à la vérité plusieurs choses, mais je ne sai point leur manière d'être.... comme, par exemple, je sai que Dieu est sans commencement, incréé, & sans fin: mais j'ignore comment il l'est*, St. Chrysostome.

c. Simonidès avoit raison de doubler à Hieron le nombre des jours accordez pour répondre à cette question, *Quel être Dieu est-il?* Cic.

pas nous former une idée complette de sa manière d'exister, être infailliblement assurez des véritez suivantes.

VI. Prop. L'Etre suprême existe d'une manière parfaite. Car ce qui existe par soi-même, qui ne dépend en rien d'aucun autre, & qui, entant que Cause prémière, est la source de l'existence de tous les autres êtres, doit exister de la meilleure & de la plus noble manière d'exister. Ce n'est pas assez encore; entant qu'Etre infini & sans bornes, il doit posseder cette noble manière d'exister dans un degré infini. Or exister ainsi, c'est exister d'une existence infiniment bonne; & exister d'une existence infiniment bonne, c'est être parfait.

VII. Prop. Il ne peut y avoir qu'un seul Etre suprême[a]. Comme il conste par la III. Prop. qu'il doit y avoir au moins un Etre indépendant, tel qu'il est défini dans la I. Prop. De même il suit de-là, qu'il ne doit y avoir réellement qu'un tel Etre[b]: parceque sa maniére d'exister étant parfaite & sans bornes, elle est, si je puis parler ainsi, épuisée par l'Etre suprême, & elle lui appartient uniquement[c]. Si un autre la partageoit avec lui, il manqueroit au prémier la partie, qui seroit propre à l'Etre distingué de lui. Il seroit défectueux & borné. Etre infini & sans bornes renferme tout[d].

S'il étoit possible qu'il y eût deux êtres absolument parfaits l'un & l'autre, ils seroient d'une même nature, ou d'une nature différente. Ils ne peuvent pas être homogènes, par-

a. *Il n'y a rien de semblable; ni il n'y a pas aucun autre être dans la Nature*, tel que la Cause prémière, Horace.

b. Dans *More Neb.* Maimonidès aiant prouvé, qu'il doit y avoir une être, qui existe nécessairement, ou dont l'existence est nécessairement renfermée *dans la connoissance de lui-même*, procède à dériver de cette nécessité, l'incorporéité, la simplicité absolue, la perfection, & particuliérement l'unité. *Il est absolument impossible qu'il y ait du changement dans celui qui a une existence nécessaire; il n'a point de semblable, & personne ne peut lui être contraire*, &c.

c. C'est pourquoi il est appellé par Platon l'*Unique*.

d. *Si Dieu est parfait, comme il doit l'être; il ne peut être qu'un, afin que toutes choses soient en lui.* S'il y avoit plusieurs Dieux, *il manqueroit à chacun, tout ce qui seroit dans les autres*, Lactance.

parcequ'étant tous les deux infinis, ils s'entre-communiqueroient leur nature; c'est à-dire, leur double nature se réuniroit pour n'en former qu'une. Ils ne peuvent pas être hétérogènes; parceque si leurs natures étoient opposées & contraires, étant toutes les deux supposées égales, infinies, se rencontrant toutes les deux par-tout; il suit de-là qu'elles s'entre-détruiroient, & qu'une feroit la négation de l'autre [a]. Si on les suppose seulement différentes, sans les supposer contraires: il faut alors les prendre pour deux espèces, & admettre nécessairement, en ce cas, un genre au-dessus d'eux, ce qui ne peut être. De quelle manière en un mot qu'ils diffèrent, on devroit dire d'eux, qu'ils sont simplement des êtres parfaits, chácun dans son espèce particulière: mais cela n'est point être entiérement parfait: c'est être parfait à certains égards; & une telle perfection renferme une imperfection par rapport à d'autres choses *.

Ce que nous venons de dire suffit, je pense, pour détruire le sentiment des Manichéens, & pour exclurre entiérement leur principe indépendant du mal. Car si nous ne pouvons rendre raison du mal, dont l'expérience journalière nous démontre l'existence; ce n'est là qu'un seul exemple de notre ignorance, choisi entre une infinité d'autres qu'on peut alléguer. Il peut y avoir de ces maux, des raisons que nous ignorons: & certainement cette expérience ne doit pas nous porter à nier des axiomes aussi infaillibles qu'elle même [b].

Touchant cette matière, il y a plusieurs choses qui méritent notre attention. Car quant au bien, & au mal moral, ils semblent tous les deux dépendre de nous-mêmes [c]. Si nous

a. Comme sont la lumière & les ténèbres. *Car deux choses étant égales entr'elles, s'il y a de la contrariété dans leurs affections, elles périront absolument*, St. Basile. Il ne peut y avoir aucune loi entr'elles, comme on a dit qu'il y en avoit parmi les Divinitez des Paiens. *C'est ici la loi des Dieux; aucun ne peut s'opposer au penchant de celui qui desire quelque chose*, &c. Euripide, dans son *Hippolyte* vers 1328.

b. *La vérité est elle périe, parceque vous êtes malheureux?* Euripide, *Phœnis.* vers 929.

c. *Vous avez l'ame libre, ... puisque vous ne péchez pas à cause de votre naissance,* ni

* C'est-à-dire, une perfection imparfaite.

nous faifons les plus grands efforts dont nous fommes capables, nous ne ferons pas coupables de n'avoir pas fait un bien, qui eft au-deffus de nos forces. C'eft donc notre faute, fi le mal eft introduit dans le monde par le mauvais ufage de notre liberté & de nos facultez [a]; & il eft injufte d'en charger un autre être [b]. Quant au mal phyfique, fans lui beaucoup de bien phyfique feroit omis, puifque l'un fuit naturellement de l'autre [c]. Plufieurs chofes nous paroiffent mauvaifes, qui ne le feroient pas, fi nous pouvions difcerner leur enchainement [d] avec d'autres *. Le nombre des maux n'égale pas celui des biens, puifqu'au contraire il eft conftant que celui-ci furpaffe le prémier [e]. Plufieurs maux phyfiques viennent comme les moraux par notre propre faute. Les uns nous aviennent peut-être comme des punitions; les autres comme des remèdes [f]; les autres nous font offerts comme des moiens de parvenir à la félicité, que nous ne pouvons acheter qu'à ce prix. Outre que s'il doit y avoir une vie à venir, ce qui eft un mal à préfent, fera peut-être alors un bien.

On peut encore ajoûter à ces différentes penfées, que la matière eft incapable de réflexion. C'eft pourquoi il doit y

ni vous ne commettez pas le péché de luxure au hazard, &c. Cyrille de Jérufalem.

a. *Dieu doit-il éteindre le foleil, la lune, les étoiles, parceque quelques Peuples les adorent?* Mischna. *Qui la † choifit, c'eft fa faute, Dieu n'en eft pas l'auteur*, Maxime de Tyr.

b. *Vous en êtes vous-mêmes l'auteur; n'en cherchez pas ailleurs l'origine*, St. Bafile.

c. *La foif prépare à l'homme le plaifir de boire*, &c. Maxime de Tyr, Differt. 35. On pourroit beaucoup étendre cette remarque. S'il n'y avoit pas de pauvreté, par exemple, il n'y auroit pas non plus de richeffes, ni aucun profit à les poffeder: il y en auroit à peine aucun dans les arts & dans les fciences, &c. *Si vous ôtez la pauvreté, vous ôtez tout le commerce de la vie*, &c. St. Chryf.

d. *Il faut comparer les parties avec le tout; & voir fi elles lui répondent, & fi elles lui conviennent*, Plotin. Le même Auteur dit plufieurs autres chofes fur le même fujet.

e. Voiez Maimonidès, *More Neboc.* Partie 3. chap: 12.

f. *Dieu guérit en plufieurs manières*, Simplicius.

* Qui nous découvriroient leur véritable nature.

† Savoir la méchanceté, dont l'Auteur parle immédiatement auparavant dans la Differtation 25. vers la fin.

y avoir des imperfections, & par conséquent des maux [a], par-tout où elle se trouve mêlée. Ainsi demander, pourquoi Dieu permet le mal; c'est demander, pourquoi il permet l'existence d'un Monde matériel, & celle d'un être tel que l'homme [b]; qui malgré quelques nobles facultez, dont il est à la vérité doué, ne peut se débarasser de ses passions & de ses inclinations animales. Pourquoi ne demande-t-on pas aussi la raison, pour laquelle Dieu permet qu'il y ait des êtres imparfaits: c'est-à-dire, pourquoi il permet l'existence d'aucun être. Ce qui est une demande trop hardie & trop abstruse, pour nous amuser à y répondre. Si ce Monde est fait pour servir de Palestre *, où les hommes [c] doivent exercer leurs forces & leurs facultez, & se préparer par-là à une meilleure vie: eh! qui peut prouver qu'il ne l'est point? Si, dis-je, le Monde est notre Palestre; nous y devons rencontrer des difficultez; nous devons avoir des tentations à combattre, pour avoir en elles les occasions de nous exercer [d].

Enfin s'il y a des maux, dont l'homme ne connoisse pas la véritable origine, s'il vouloit néanmoins réfléchir sérieusement sur les marques de bonté, de sagesse, & d'équité, qu'il lui est si facile de voir dans les exemples qu'il comprend, ou qu'il peut comprendre; pourroit-il douter que les mêmes perfections ne prévaillent dans les mystères de la Nature, dont il ne peut sonder la profondeur. Je viens à lire un Livre,

a. *La malice est un rejetton de la matière*, Plutarque tom. 2. p. m. 1030. E.

b. St. Basile répond à cette question, pourquoi sommes-nous faits, de manière *que le péché reside en nous, contre notre volonté?* parceque *la vertu s'embrasse par choix, & non pas par nécessité.* Celui qui blâme la Divinité, parceque nous ne sommes pas impeccables, ne fait autre chose, *que préferer la Nature déraisonnable à la raisonnable; & celle qui est inébranlable & immuable à celle qu'il se choisit & qu'il se fait.*

c. *Les Athlètes de la vertu*, Philon.

d. Dans le stile de St. Chrysostome, *s'exercer à la vertu est comme si on s'exerçoit à la lutte dans la vie présente, afin que le spectacle étant fini, nous puissions obtenir une éclatante couronne.*

* C'étoit chez les Grecs un Edifice public, où la jeunesse s'exerçoit à toute sorte d'exercices corporels.

vre, dont l'Auteur a rangé sa matière dans un ordre excellent, & qui la traite avec la dernière solidité & avec la dernière exactitude. A mesure que je continue de le lire, j'y trouve quelque peu de feuillets écrits en une Langue que je n'entends pas: je dois alors le quitter avec cette persuasion, que le bon sens supérieur, qui regne dans la plus grande partie du Livre, regne dans tout le reste de l'Ouvrage: sur-tout aiant des argumens *à priori* pour me déterminer à croire, que tout l'Ouvrage part entiérement de la même plume. Voilà le parti que je prendrois, plûtôt que d'en venir à nier les argumens, qui me prouveroient que le Livre n'auroit pas été composé par deux différentes personnes. Mais le mauvais principe m'a entraîné trop loin: je reviens donc à mon sujet.

VIII. Prop. L'existence de tous les autres êtres dépend de cet Etre suprême, dont nous avons parlé dans les propositions précédentes. Car puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul Etre parfait & indépendant; tous les autres doivent nécessairement être imparfaits & dépendans: ils doivent dépendre; ils dépendent même réellement de lui; puisqu'ils ne peuvent dépendre d'aucune autre Cause prémière.

IX. Prop. L'Etre suprême est donc Auteur de la Nature. Rien ne peut être fait, dont il ne cause, ou dont il ne permette l'existence médiatement, ou immédiatement. L'existence de tous les êtres dépend de lui, selon ma dernière proposition: la manière intrinsèque de cette existence, & leur propre nature doivent également dépendre de la cause prémière de leur existence: & par une dernière conséquence de l'Etre, duquel dépendent leur existence & leur nature, doivent aussi dépendre les effets & les suites de leur existence & de leur nature. Quant aux actes des agens libres, & aux effets de ces actes, l'Etre suprême n'en est pas l'Auteur, comme il conste par les termes; & par la supposition qu'ils procedent des agens libres, à qui il n'impose pas la nécessité d'agir d'une manière plûtôt que d'une au-

autre *. Mais avec cela ces agens libres dépendent essentiellement de lui comme tels: c'est de lui que vient leur puissance d'agir, c'est lui qui leur permet de faire usage de leur liberté; quoique cet usage soit souvent rendu mauvais, uniquement par leur faute. Enfin quant à la nature des rélations, qui sont entre les idées, ou les choses actuellement existantes, ou celles qui naissent des faits déjà passez; ces rélations, dis-je, résultent des natures des choses mêmes: & elles sont les unes & les autres causées, ou permises par l'Etre suprême, comme nous avons déjà fait voir. Car puisque les êtres ne peuvent exister que d'une seule manière à la fois; & que leurs rélations, leurs raisons, leurs ressemblances, leurs contrariétez, &c. mutuelles, ne sont que leur manière d'être les unes par rapport aux autres; les natures de ces rélations sont déterminées par les natures des choses mêmes.

Or on void clairement par-là, que tout ce qui exprime l'existence, la négation de l'existence, & les rélations mutuelles des natures des choses, s'accorde avec la constitution de la nature: & cela étant ainsi, il doit en même temps être conforme à la volonte de la Cause qui gouverne la Nature, & à l'intelligence parfaite que cette même Cause a de toutes les véritez. Quoique l'action d'A, que nous supposons agent libre, soit l'effet de sa liberté; & ne puisse être dite que permise par l'Etre suprême: cependant la ressemblance, qu'il y a entre A & l'idée de celui qui a fait l'action, est une ressemblance fixe & immuable. Depuis le temps qu'il a fait cette action, il a été, & il sera toûjours à l'avenir, vrai de dire de lui, qu'il en a été l'auteur. Supposé qu'on le niât, on agiroit en opposition à la nature, & à son Auteur, dont nous avons à présent prouvé l'existence. Ainsi donc les argumens, dont je me suis servi dans la Section I. Prop. IV. qui étoient seulement fondez sur la supposition d'un Etre suprême, sont ici confirmez, & rendus absolus. X.

* Voiez la Préface.

X. Prop. L'Etre unique, ſuprême, & parfait, duquel dépendent originairement l'exiſtence & les facultez de tous les autres êtres, eſt l'Etre que j'entends par le mot de Dieu.

Il reſte encore d'autres véritez touchant la Divinité, que nous pouvons, qu'il nous faut même apprendre, ſi nous voulons nous conduire à ſon égard d'une manière conforme à ſa nature & à la vérité. Au reſte ces véritez nous ſerviront non-ſeulement à rectifier nos opinions touchant la nature & les attributs de Dieu; mais elles peuvent en même temps communiquer de nouveaux degrez de force aux preuves de ſon exiſtence, & nous donner occaſion de répandre un plus grand jour ſur quelques articles, que nous avons peut-être touchez trop légérement.

XI. Prop. Dieu ne peut pas être corporel: c'eſt-à-dire, il n'y a point en Dieu de propriété d'être uni à la matière. Il y a pluſieurs choſes dans la matière, qui ſont entiérement incompatibles avec la nature d'un Etre, tel que nous avons démontré qu'il faut néceſſairement que Dieu ſoit.

La matière exiſte en parties *; & leur nom même marque quelque choſe d'imparfait [a]. Or dans un Etre infiniment parfait il ne peut y avoir rien, qui renferme la moindre imperfection.

Quoique les parties de la matière ſoient ſouvent étroitement unies par quelque influence occulte, elles ſont pourtant dans le fonds autant de corps diſtincts, que notre imagination peut du moins deſunir, & placer autrement qu'ils ne ſont. Nous ne pouvons pas nous former une idée de la matière, ſans que nous concevions cette matière, comme étant

a. *S'il y a une ſubſtance; & qu'elle ſoit diviſée en pluſieurs parties, chacune de ces parties ne peut avoir la même nature que le tout:* ces parties ne ſont que des commencemens de ſubſtances, dit Plotin même de l'ame.

* C'eſt-à-dire, eſt compoſée de parties: or leur idée ne marque pas moins leur imperfection, que le terme même dont on ſe ſert pour les exprimer.

étant une substance divisible, & capable de recevoir diverses figures, & plusieurs différentes modifications; c'est-à-dire, que la divisibilité & la mutabilité lui sont essentielles. Or Dieu existant d'une manière parfaite, il existe d'une manière essentiellement uniforme, toûjours la même, & immuable [a] de sa nature.

La matière est incapable d'action: elle est purement passive & insensible; défauts, qui ne peuvent pas être attribuez à la Cause prémière, au prémier Mobile, à un Esprit infiniment parfait.

De plus, si Dieu étoit corporel, il seroit exclus de tous les endroits, où il y a du vuide; & il seroit par conséquent un être borné, fini, & pour ainsi dire tout plein de fentes & d'ouvertures *.

Enfin il n'y a point de matière, ni de corps, qu'on ne puisse supposer sans existence: au lieu que l'idée de Dieu, ou de cet Etre, duquel dépendent tous les autres êtres, renferme nécessairement l'existence.

XII. Prop. Ni un espace infini, ni une durée infinie, ni la matière infiniment étendue, ou existente de toute éternité, ni aucune de ces choses en particulier, ni toutes ces choses unies ensemble, ne peuvent être Dieu.

L'espace consideré séparément des êtres, qui le remplissent, n'est qu'une chose vuide: & dire qu'un espace infini est Dieu, ou que Dieu est un espace infini; c'est dire que Dieu est un vuide infini: peut-on rien dire de plus absurde, & de plus impie? Comment l'espace, qui n'est qu'un vaste vuide, qui est plûtôt la negation de tout être, qu'un être po-

a. *On a aussi démontré, que la grandeur ne peut avoir une telle essence; puisqu'elle est sans parties, & indivisible*, Aristote.

* Mais il n'y a point de vuide dans la Nature, me dira-t-on: j'en tombe d'accord avec l'Auteur de l'Objection: sans que cela ôte dans le fonds rien de la force du raisonnement de l'Auteur de ce Traité: car s'il n'y a point de vuide dans le Monde, il y en a du moins au-de-là du Monde. Si Dieu n'étoit donc pas dans le vuide, il seroit borné avec le Monde: & il seroit, par conséquent, fini comme le Monde.

poſitif, qui n'eſt qu'une eſpèce de néant étendu ; comment, dis-je, cet eſpace peut-il être la Cauſe prémière, &c ? Comment peut-il même être quelque eſpèce de cauſe ? Outre ſa pénétrabilité & ſon extenſion, de quels attributs, de quelle excellence, de quelles perfections [a], l'eſpace eſt-il donc ſuſceptible ?

Quoique Dieu ne ſoit exclus d'aucun lieu, ni d'aucun eſpace ; cependant un eſpace infini ne peut être Dieu. Quoique Dieu ſoit éternel, cependant l'éternité, ou une durée infinie, n'eſt point Dieu [b]. Car la durée abſtracte de toutes les choſes durables n'eſt rien d'exiſtant par lui-même. Elle eſt la durée d'un être, & non pas un être.

Un eſpace infini, joint à une durée infinie, ne peut être Dieu ; parcequ'un eſpace ſans bornes d'une durée infinie n'eſt qu'un eſpace éternel, qui par conſéquent n'eſt tout au plus qu'un vuide éternel.

Puiſqu'on a déjà prouvé, que la corporéité eſt incompatible avec la perfection eſſentielle à Dieu ; elle renferme néceſſairement cette incompatibilité dans ſa nature, indépendemment de la ſuppoſition, qui admettroit dans la matière une

a. Ceux qui appellent Dieu, *Lieu* ; le font, *parcequ'il eſt en tous lieux, quoiqu'il n'en occupe aucun*, Thiſchbi. Ou comme Philip. d'Aquin dit après les Anciens, *le Dieu bénit eſt le Dieu du Monde, & il n'a point de lieu dans le Monde.* Car *Dieu n'eſt point compris, & il comprend toutes choſes*, dit Philon Juif. Quoiqu'on donne de cela une raiſon cabbaliſtique *, ces Auteurs entendent pourtant par ces expreſſions la toute-préſence de Dieu & ſon immenſité. Ce qui ſe trouve dans les Actes des Apôtres 17. 28. paroit être la même choſe : *En lui nous avons l'être, le mouvement, & la vie.*

b. Ces choſes, pour ſi extraordinaires & pour ſi abſurdes qu'elles ſoient, ont été ſoûtenues : on a avancé que Dieu eſt un eſpace infini, une durée infinie, &c. Quel ſens peut-on donner à ce qui ſe lit dans Plotin, *on peut bien donner à Dieu le nom d'Eternité ?*

* Raiſon cabbaliſtique ; c'eſt-à-dire, raiſon myſtérieuſe, alléguée dans la ſcience de la cabbale ; ſcience favorite des Rabbins, & qui eſt une eſpèce de Théologie ſymbolique, qui enſeigne à découvrir le ſens myſtérieux par des alluſions, & par des tranſpoſitions, ou abréviations de lettres, d'où ils tirent des raiſons pour expliquer tous les myſtères de la Divinité, &c. Cette cabbale eſt différente de la tradition orale, & de la Nécromancie, dont la prémière étoit en vogue même avant Jeſus-Chriſt, & qui l'eſt encore beaucoup chez les Rabbins ; & les plus ſuperſtitieux d'entre les Juifs pratiquent la ſeconde.

une étendue infinie ; c'eſt-à-dire , indépendemment de la ſuppoſition, qui admettroit une infinie quantité de matière.

Si on ajoûtoit à la matière une exiſtence, une continuation, une durée infinie, cette nouvelle qualité n'altéreroit pas la nature de la matière. Cela ſuppoſeroit ſeulement, qu'elle auroit éternellement été ce qu'elle eſt; c'eſt-à-dire, une ſubſtance éternellement incapable de perfection.

Si vous ajoûtez à une extenſion, & à une continuation, infinies, leurs idées particulières; auſſi long-temps cependant que la matière ſera matière, elle eſt toûjours & par-tout incapable d'être Dieu.

En dernier lieu, l'Univers, c'eſt-à-dire, l'aſſemblage entier de tous les êtres finis, ne peut être Dieu. Car ſi cela étoit, châque choſe ſeroit divine, châque choſe ſeroit Dieu, ou ſeroit partie de la Divinité; & dans cette ſuppoſition tous les Etres n'en devroient former qu'un ſeul [a]. Or l'expérience nous montre journellement le contraire. Pluſieurs Etres diſtincts, capables d'être ſéparez, & indépendans les uns des autres, s'offrent continuellement à nos yeux. Notre propre ſentiment ſe joint à notre vûe pour nous prouver la réalité de cette diſtinction, & de cette ſéparation. Châcun a un ſentiment intérieur de la qualité individuelle & diſtinctive, par laquelle ſon propre eſprit eſt différent de tout autre eſprit: & il n'y a rien, dont nous ſoions ſi aſſurez, que nous le ſommes de cette diſtinction. Si nous ne faiſions tous qu'un ſeul être; ſi nous n'avions, entre nous tous, qu'un ſeul eſprit, comme il devroit arriver dans le cas ſuppoſé, les penſées ne pourroient être particulières à perſonne: elles devroient être des actes com-

[a] Si ceux qui ſont familiariſez avec les Livres n'étoient pas accoûtumez à de pareilles découvertes, ils ſeroient choquez de trouver dans Cicéron, Balbus aſſurant, que *le Monde eſt Dieu*, & cependant il dit dans un autre endroit; *qu'il eſt comme la maiſon, & la ville commune des hommes & des Dieux*, & *qu'il a été fait à cauſe des hommes & des Dieux*. Dans un autre endroit il dit encore, que *par la Providence des Dieux, le Monde, & toutes les parties du Monde ont été faites au commencement, & ont toûjours été gouvernées du depuis*. Enfin il dit dans un autre, que *le Monde eſt gouverné par la Nature*, avec pluſieurs autres contradictions.

communs à tout l'esprit: il n'y auroit nécessairement qu'une seule conscience commune à tous les hommes [a]. De plus, si tous les êtres unis ensemble sont Dieu, ou un Etre parfait; j'ai horreur de rapporter de semblables propositions, quoique ce ne soit que pour les réfuter; si, dis-je, tous les Etres pris ensemble sont Dieu; d'où vient donc, pour le choisir parmi tant d'autres, ce remarquable exemple de l'imperfection inhérente à l'homme, l'ignorance de soi-même, l'ignorance de sa propre nature [b]? En un mot un amas d'êtres n'est pas un être simple & unique; & conséquemment il ne peut être Dieu: & l'Univers n'est-il pas lui-même un amas d'êtres distincts [c]?

XIII. Prop. Bien loin que Dieu soit corporel, il ne pourroit absolument y avoir ni matière, ni mouvement, s'il n'y avoit point un Etre supérieur, duquel dépendissent le mouvement & la matière: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, s'il n'existoit pas un tel Etre que Dieu, la matière ni le mouvement ne pourroient pas exister. Quant à la matière, la proposirion est véritable en prémier lieu, parcequ'on a déjà prouvé, qu'il n'y a qu'un seul Etre indépendant; que cet Etre n'est point corporel; & que de lui doivent dépendre

a. *Il est absurde, que mon ame, & celle de quelqu'autre que ce soit, n'en fassent qu'une. Car il faudroit que les autres eussent les sentimens que j'ai..... & que nous fussions tous parfaitement d'accord les uns avec les autres*, Plotin. Ici cet Auteur est clair, malgré l'obscurité répandue sur quelques-uns de ses Ecrits.

b. *Pourquoi l'esprit de l'homme ignoreroit-il quelque chose, s'il étoit Dieu?* Cicéron.

c. Le systême de Spinosa est si évidemment faux, & si plein de contradictions & d'impiétez, qu'il n'est pas besoin d'en dire davantage, quoiqu'on pourroit certainement le faire. Ce que Velleius dit, au témoignage de Cicéron, *si le Monde est Dieu, on doit dire que les membres de Dieu sont en partie ardens, & en partie glacez*, non seulement est véritable; mais s'il n'y a qu'une substance, qu'un être, qu'une nature, & si cet être est Dieu; donc toutes les folies, les extravagances, les crimes, qui sont dans le Monde, sont dans Dieu; donc tout ce qui est fait & permis, est fait & permis par lui: il est la cause, & l'effet; il veut, & il ne veut pas; il affirme, & il nie; il aime, & il hait les mêmes choses en même temps, &c. Un Athéisme aussi grossier peut-il jamais être en vogue! Je dis Athéisme; car certainement, quand nous demandons s'il y a un Dieu; nous ne demandons pas, si nous-mêmes, ou les autres êtres autour de nous, existons réellement; nous avons en vûe quelqu'autre chose. Ainsi donc dire, qu'il n'y a point de Dieu différent de nous, & de ces autres êtres; c'est dire qu'il n'y a point de Dieu.

dre tous les autres Etres. La même chose en second lieu peut être démontrée d'une autre manière. Si la matière, j'entends par-là son existence, n'étoit pas dépendante d'un Etre supérieur; elle seroit indépendante. De la supposition qu'elle est indépendante, il s'ensuit qu'elle est nécessaire: & selon cette dernière supposition, il n'y auroit aucun vuide; tous les Etres seroient nécessairement & parfaitement solides; & outre cela, tout le Monde ne seroit autre chose, qu'une masse cinq fois aussi dure que l'airain, & incapable de mouvement: car ce qui existe nécessairement, ne peut pas ne point exister; & dans le vuide la matière n'existe point *.

De plus, si la matière est un être par soi-même, nécessaire, indépendant; les mêmes propriétez doivent convenir à ses moindres parties: & si cela est ainsi, non seulement il est faux qu'il y ait du vuide; mais encore les plus petites parties de la matière doivent être par-tout. Car aucune particule de la matière ne pourroit être limitée, à n'occuper qu'un lieu borné par de certaines dimensions; puisqu'une existence, renfermée ainsi dans de certaines bornes, implique une négation d'existence au-de-là de ces bornes. Or quand l'existence est essentielle à un être, la négation de son existence ne peut pas être supposée. En second lieu, l'existence d'une particule de la matière ne pourroit pas être limitée par un être distinct de cette particule; parceque celle-ci est sup-

* 1. Si on ne fondoit la nécessité de l'Incorporéité de Dieu, que sur la nécessité du vuide: on ne la bâtiroit pas sur de fort bons fondemens. Il faut prémiérement prouver qu'il y a du vuide; & qu'il est impossible qu'il n'y en ait pas: & on s'y prendra alors comme il faut. 2. Après avoir fait la matière parfaitement & nécessairement solide, la rendre cinq fois plus dure que l'airain, n'est pas, à mon avis, une gradation fort exacte; parcequ'elle insinueroit qu'un corps cinq fois plus dur que l'airain seroit un corps plus que parfaitement solide. 3. Ce point fixe de cinq degrez me semble fort au-dessous de la solidité, qui seroit alors propre à la matière. Car s'il est vrai que le plus, ou le moins de solidité provienne du plus, ou du moins de mouvement; il s'ensuit que la matière seroit dure & solide au suprême degré, s'il n'y avoit absolument aucun mouvement: & ce degré suprême de solidité ne seroit rien moins qu'un degré infini de solidité, puisqu'elle ne seroit bornée par aucun mouvement ni actuel, ni possible; & mon argument, à en juger sans prévention, donne beaucoup plus de force à la preuve de l'Incorporéité de Dieu alléguée par l'Auteur.

ſuppoſée exiſtante par elle-même: c'eſt-à-dire, aiant en elle-même le principe de ſon exiſtence, aiant ſon exiſtence actuelle indépendamment de tout autre; en un mot n'étant redevable de ſon exiſtence à quel être que ce ſoit.

Je puis encore ajoûter, que ſi la matière exiſte d'elle-même; je ne vois pas non ſeulement pourquoi elle eſt reſtrainte à une certaine étendue; mais encore pourquoi il lui arrive d'être bornée à aucun autre égard, ou pourquoi elle n'exiſte pas d'une manière parfaite à tous égards. Ainſi il eſt évident, que la matière tient ſon exiſtence d'un Etre diſtinct d'elle-même, qui l'a faite préciſément ce qu'elle eſt: & l'Etre, qui a en lui-même cette puiſſance, eſt néceſſairement Dieu.

Il eſt inutile d'objecter ici, qu'on ne peut pas concevoir, comment l'exiſtence de la matière peut avoir été cauſée par un autre être. Dieu eſt au-deſſus de nos conceptions; & par conſéquent ſa manière d'operer, & la manière dont les autres Etres dépendent de lui, nous ſont également inconcevables. La Raiſon montre, que ce Monde viſible eſt néceſſairement redevable de ſon exiſtence à un Etre tout-puiſſant: c'eſt-à-dire, qu'elle nous montre, que cette dépendance eſt un fait conſtant: or nous ne devons point nier les faits, parceque nous ignorons comment ils ſont produits. Il s'en faut bien, qu'il ſoit nouveau pour les facultez de notre ame de nous découvrir l'exiſtence des choſes; & de nous abandonner enſuite, quand nous voulons approfondir leur manière d'être. Voilà ce que nous avions à dire touchant la matière.

Quant au mouvement, il ne pourroit abſolument y en avoir aucun, ſans l'exiſtence d'une Cauſe prémière, telle que nous l'avons définie ci-deſſus. Encore moins pourroit-il y avoir de tant d'eſpèces différentes de mouvement que nous voions dans le Monde. Ces deux véritez coulent immédiatement de celles qui ſont contenues dans les paragraphes précédens. Car s'il eſt conſtant, que la matière ne puiſſe pas elle-même exiſter ſans une Cauſe prémière; le mouvement,

vement, qui eſt un accident de la matiére, le pourroit encore moins.

Ajoûtons qu'il ne pourroit y avoir de mouvement, à moins que la matiere n'eût la puiſſance de le commencer; ou à moins qu'il ne fût communiqué par un corps à un autre dans une ſucceſſion infinie, & en cercle, ce qui rendroit le mouvement ſans commencement; ou à moins qu'il ne fût produit par un être, ou par pluſieurs êtres incorporels. Or pour ſi hardis que les hommes ſoient à avancer, & à deffendre les opinions, qui favoriſent leurs vices, & pour ſi contraires que ces opinions ſoient à la raiſon, j'ai peine à croire qu'il y en ait un ſeul, qui oſe ſoûtenir, qu'une partie de matière, de quelle figure, & de quelle groſſeur qu'elle ſoit, commencera à ſe mouvoir, quoiqu'entierement laiſſée à elle-même. Si quelcun oſoit jamais avancer une propoſition ſi téméraire, il n'auroit qu'à fixer ſes yeux ſur une maſſe de matière; ſur une pierre, par exemple, ſur une pièce de bois, ou ſur une motte de terre, éloignées de toute ſorte d'animaux: qu'il fixe ſes yeux ſur ces êtres materiels; & qu'il ſe demande enſuite à ſoi-même ſérieuſement, s'il lui eſt poſſible de croire, que cette pierre, cette buche, & cette motte de terre, pourroient bien un jour venir à ſe remuer d'elles-mêmes, & à ramper ſur la terre? Une nouvelle raiſon, qui fait du mouvement une preuve inconteſtable de l'exiſtence d'un Dieu, vient de ce que le pouvoir de commencer le mouvement n'eſt pas eſſentiellement contenu dans l'idée de la matière. Nous voions que cette matière eſt une ſubſtance paſſive, qu'elle eſt ſuſceptible des impulſions du mouvement, & qu'elle ne peut être que la cauſe occaſionelle de ces impulſions. Au contraire elle perſévérera indifféremment dans le repos, ou dans le mouvement, ſelon qu'on la ſuppoſera mûe; ſi rien ne la fait mouvoir, ou ne change ſa détermination; & ſi rien ne la pouſſe, ou ne l'arrête. Il n'y a rien de mieux prouvé dans toute la Phyſique, que cette inaction, & cette inertie de la matière.

La I. Prop. de cette Section contient les preuves de l'impoſſibilité de la communication du mouvement d'un corps à un

un autre, fans un prémier moteur; c'eft-à-dire, fans une caufe de ce mouvement diftinćte de la matière.

La fuppofition d'un mouvement perpétuel & circulaire eft la fuppofition de ce qui eft en queftion. Car fi A fait mouvoir B, & fi B fait mouvoir C, & ainfi du refte jufques à Z; fi enfin Z fait mouvoir A, c'eft la même chofe, que de dire qu'A fe fait mouvoir foi-même par le moien de B, C, D, &c. c'eft-à-dire, qu'A, fe faifant mouvoir foi-mêmé, peut commencer le mouvement [a].

Il réfulte donc de ce que nous avons dit, que le mouvement vient originairement d'un moteur incorporel: lequel moteur doit néceffairement être, ou cet Efprit fuprême, & exiftant par foi-même, qui n'eft autre que Dieu, ou un Etre, qui nous procurera les moiens de découvrir l'exiftence d'un tel Efprit. Voiez plus haut au commencement de la Section.

Confiderons nous nous-mêmes, confiderons nos mouvemens volontaires; & nous trouverons des exemples fenfibles de cette vérité: nous mouvons nos corps, ou quelques-uns de leurs membres; par leur moien nous faifons mouvoir d'autres corps, & ceux-ci communiquent derechef leur mouvement à d'autres. Nous connoiffons, que ces différens mouvemens viennent des opérations de nos efprits; quoique nous connoiffions en même temps, que nous n'avons pas un pouvoir indépendant de produire le mouvement. Si nous avions ce pouvoir, la faculté loco-motrice de l'ame ne feroit pas bornée comme elle eft, ni limitée fimplement à de petites quantitez, ni à certaines circonftances: nous devrions avoir poffedé cette faculté motrice de toute éternité, & nous ne pourrions jamais en être privez. Nous fommes donc forcez à lever les yeux en haut, & à reconnoître quelque Etre

a. Ce dont Cenforin charge plufieurs grands Hommes, & quelques-uns injuftement à mon avis, me paroit incomprehenfible. Il dit, qu'ils ont cru *qu'il y avoit toûjours eu d'hommes*, &c. & qu'ils *ont affuré qu'il n'y avoit point de prémier principe des chofes, qui ont été, ni de celles qui feront: & qu'il y a un certain cercle d'êtres, qui communiquent la naiffance, & d'êtres, qui la reçoivent; & qu'on void dans ce cercle le commencement & la fin de châque chofe engendrée.*

Etre supérieur, non seulement capable de produire le mouvement, mais encore de communiquer à d'autres Etres la puissance de le produire.

Si le foible mouvement des corps mortels, comme les nôtres, nous fournit des preuves de l'existence d'un Dieu, que sera-ce de ces merveilleux mouvemens, que nous admirons dans le Monde; & des phénomènes, qui en sont les effets: j'entends le mouvement des Planètes, & de tous les corps célestes. Car ces vastes corps ont nécessairement reçû leur mouvement d'un moteur commun, puissant, agissant sur eux, ou immédiatement, ou par le moien des causes secondes, & des loix générales qu'il a prescrites: ou bien ils l'ont reçû de leurs moteurs particuliers, qui doivent eux-mêmes par les raisons, que le Lecteur ne peut plus ignorer, dépendre d'un Etre suprême, duquel ils reçoivent la puissance de faire mouvoir de si grands corps: & lorsque nous avons forcé nos Adversaires à avouer que le mouvement des corps célestes vient d'une de ces causes; nous ne sommes pas fort éloignez de démontrer l'existence d'un Dieu.

On dira peut-être, que quoique la matière n'ait pas la puissance de se mouvoir d'elle-même, elle a pourtant une force attractive, en vertu de laquelle elle fait mouvoir d'autres parties de la matière: & que par ce moien toute la matière reçoit & se communique également le mouvement. Mais si on nous accorde, que l'attraction ait les propriétez, qui lui sont communément attribuées, on sera encore forcé d'avouer l'existence d'un Etre supérieur, dont l'influence se mêle avec la matière; & qui agit sur elle; ou qui lui communique du moins, de manière ou d'autre, cette force attractive. Car l'attraction, dans le sens propre du terme, suppose qu'un corps agit sur un autre, qui est à une certaine distance, c'est-à-dire, dans un lieu, où le corps attractif n'est pas lui-même: or un corps ne peut agir où il n'est point du tout. La matière n'agit que par contact, en poussant les corps contigus, lorsqu'elle est mise en mouvement par un autre corps; ou en résistant aux corps qui la poussent, lors-

lorſqu'elle eſt en repos: ce qu'elle ne fait que comme matière; c'eſt-à-dire, comme une ſubſtance impénétrable de ſa nature. Or l'attraction n'eſt eſſentielle ni à la nature, ni à l'idée, de la matière. Ainſi ce que nous appellons attraction, n'a reçû ce nom que parcequ'il nous ſemble, que les parties de la matière s'attirent reciproquement: mais dans le fonds cette attraction n'eſt que l'effet d'une cauſe, qui agit par quelque loi, ou ſur la matière, ou par ſon moien. Non ſeulement les parties de la matière ſemblent ſe porter naturellement les unes vers les autres, mais elles s'éloignent encore de la même manière les unes des autres. Or ces deux mouvemens, ces deux qualitez contraires, ne peuvent, ni provenir de la matière, ſimplement comme matière, ni être homogènes avec elle: elles ſont dûes, par conſéquent, à quelque cauſe extrinſèque, à quelque être diſtinct, qui fait que ces parties s'approchent, ou s'éloignent ainſi les unes des autres.

La gravité ſeule ne peut pas outre cela être la cauſe des révolutions *, que les Planètes font autour du ſoleil, puiſqu'il faut qu'elle ſoit mêlée d'un mouvement de projection †, qui les empêche de tomber directement ſur cet aſtre ‡, en même temps qu'il les fait mouvoir en ligne circulaire. Or d'où peut venir, je vous le demande, d'où peut venir cette eſpèce particulière de mouvement & de direction? d'où peut partir l'impulſion, qui fait ainſi tourner les Planètes?

Quel vaſte champ s'offre ici à notre méditation! Dans toutes ces immenſes regions de matière, qui nous environnent, il n'y a pas une particule, pour ainſi dire, indiviſible, qui ne renferme en elle-même une preuve de l'exiſtence de la

* Les révolutions des Planètes ſont les cercles qu'elles font autour du ſoleil.

† Le mouvement de projection eſt un eſpèce de mouvement circulaire, par lequel ſont mûs les corps lancez avec violence, comme celui d'une bombe hors d'un mortier, ou d'une pierre lancée avec une fronde, ou d'une flèche tirée obliquement d'un arc.

‡ L'Auteur place le ſoleil au centre du Monde.

la Divinité. Le moindre bâton, la moindre paille, la moindre bagatelle, nous annoncent qu'il y a un Dieu. La plus légère agitation de l'air, le plus doux soufle des zéphirs, publient cette existence.

XIV. Prop. Les marques & les effets de la sagesse & de la puissance divine sont si sensibles dans la Nature, que la disposition, & la constitution du Monde, sa beauté merveilleuse, les divers phénomènes qu'on y void, les différentes espèces d'êtres qui le remplissent, l'uniformité qu'on y remarque dans la production des choses, dans leurs usages, & dans leurs fins, &c. que tout cela, dis-je, montre, qu'il y a un Architecte suprême, dont la sagesse & la puissance dirigent toutes choses [a]: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, Dieu est cet Etre, sans lequel ce beau Monde, sa dispositíon, & sa constitution, ne pourroient pas exister. Pour prouver aux hommes la magnificence de cette fabrique, on n'a qu'à leur faire contempler le soleil avec cette gloire éclatante, avec cette éblouissante splendeur, qui l'environnent, & dont nos yeux ne peuvent soûtenir l'éclat. Il faut leur montrer la distance immense, l'énorme grosseur, la chaleur prodigieuse de ce Roi des astres, il faut leur faire considérer ces chœurs réjouissans des Planètes, qui se meuvent autour de lui d'un mouvement propre, périodique, égal, & orbiculaire; qui offrent à nos yeux une régulière variété d'aspects; qui sont, plusieurs d'entr'elles, environnées d'une foule de Planètes vassales, si on peut ainsi dire, pour imiter par-là la pompe de la cour & de la suite du soleil, & qui vraisemblablement sont toutes peuplées d'habitans: il suffit de rappeller à leur mémoire les surprenantes apparitions des Comètes, les longues queues qu'elles trainent après elles, l'é-

a. Il s'en faut bien qu'il y ait de la vérité dans ce que dit Lucrèce, *que la Nature n'a pas été créée par la Divinité, parcequ'elle est remplie de tant d'irrégularite.* Les hommes censurent témérairement, & d'une manière impie, ce qu'ils n'entendent pas. Comme ce Roi de Castille, qui se croioit capable d'avoir fait un meilleur sistême du Monde, parcequ'il n'en connoissoit pas bien le véritable; mais il croioit que ce sistême fut tel qu'il lui avoit été décrit par R. If. ab. Sid. & les autres Astronomes de ce temps-là.

l'éclat extraordinaire dont elles brillent, les païs lointains d'où elles viennent, la curiofité & l'horreur dont elles nous rempliffent, & dont elles rempliffent peut-être en même temps les habitans des autres Planètes, qui s'attroupent pour examiner le lever & le cours de ces miniftres du deftin [a]. On n'a befoin que de fixer leurs regards fur la voute azurée; de faire traverfer à leur vûe les vaftes & les différentes regions, qui nous féparent des étoiles fixes, pour contempler la radieufe & innombrable armée des cieux: il leur fuffiroit de penfer, combien il eft éloigné de la vraifemblance, que tous ces globes aient été placez au-deffus de nous, quoique ce feroit même là un ouvrage magnifique, uniquement pour orner & pour marqueter un dais au-deffus de nos têtes, encore moins pour fervir d'autant de vers-luifans, pardonnez la comparaifon, qui ne donnent qu'une foible lueur à notre Planète, & aux Planètes femblables à la nôtre: enfin il n'eft néceffaire, que de leur découvrir que ces Planètes font elles-mêmes autant de foleils, avec leurs regions & leurs Planètes particulières autour d'elles; de leur faire de plus en plus appercevoir, par le fecours des telescopes, de nouvelles multitudes de ces étoiles; de leur faire, s'il étoit poffible, comprendre le nombre innombrable des aftres, & l'immenfité des efpaces, qui font au-de-là de toutes nos découvertes, & de notre imagination. Je dis donc, que pour convaincre tous les hommes de l'exiftence d'un Dieu, on n'a qu'à les engager à faire ces réflexions, à leur expliquer les chofes, qui font à préfent familières à prefque tout le monde, & à leur montrer que fi l'Univers n'eft pas infini, il eft du moins femblable à l'infini [b]; qu'il eft par conféquent d'une ftructure extraordinairement magnifique; & qu'il eft l'ouvrage d'un Architecte, dont la puiffance & la fageffe font fans bornes.

Com-

a. Puifqu'elles ont, ou qu'elles peuvent avoir de grands effets fur les différentes parties du fiftême folaire, on peut parler ainfi fans tomber dans la fuperftition du vulgaire; & fans avoir en vûe ce que dit Claudien, que *les Comètes n'ont jamais été vûes impunément*, &c.

b. *Finitus & infinito fimilis*, Plin.

Combien les merveilles ne se multiplieroient-elles pas sous nos yeux, si nous voulions examiner toutes les choses particulières, contenues dans cette prodigieuse circonférence, que nous n'avons parcourue qu'à la hâte? Châque scène, & châque partie du Monde sont comme autant de composez d'autres Mondes. A ne considérer que notre demeure, j'entends la terre, quelle carrière ne pouvons-nous pas donner à l'admiration? Quelle variété de montagnes, de colines, de vallées, de plaines, de rivières, de mers, d'arbres, & de plantes! de quelle multitude de différentes espèces d'animaux n'est-elle pas remplie? Quelle multiplicité d'inventions, & de différens ouvrages même dans une seule de ces espèces, celle de l'homme, &c! Cependant lorsque nous avons examiné toutes ces choses, aussi exactement qu'il nous est possible de le faire, par le seul secours de nos sens, ou par celui des telescopes, nous pouvons peut-être encore par le moien d'un microscope découvrir dans une petite partie de la matière, autant de nouvelles merveilles, que nous en avons déjà remarquées[a]. De nouveaux roiaumes d'animaux, une nouvelle architecture, de nouveaux ouvrages curieux peuvent encore s'offrir à nous. De sorte que si nos sens & notre imagination nous manquoient dans ces vastes espaces, qu'il nous a fallu traverser pour considérer l'étendue de l'Univers; nos sens & notre imagination nous manquent à présent dans la recherche des principes du même Univers, & des parties qui le composent. Le commencement, la nature, la fin des choses; les plus grandes, & les plus petites parties du Monde, conspirent à la fois à confondre notre raison. De quel côté que nous tournions nos recherches, nous rencontrons de nouveaux sujets d'étonnement; de nouvelles raisons de croire, qu'un nombre infini de merveilles nous est encore caché, & échappera éternellement à nos plus ardentes poursuites, & à notre plus profonde méditation.

Ce n'est pas assez pour ce superbe édifice, d'être noble &

a. *On peut faire des miracles en diverses manières*, Plotin.

& magnifique; ce n'eſt pas aſſez pour ſes dehors de nous ravir d'admiration & d'étonnement: la manière ſeule, dont les choſes ſont produites, eſt encore communément au-deſſus de notre entendement; & leurs cauſes ſont des abîmes, dont nous ne ſaurions ſonder la profondeur. Il y a à la vérité dans la Nature pluſieurs choſes que nous connoiſſons; il y en a d'autres dont nous paroiſſons ſavoir les cauſes: mais, hélas! que leur nombre eſt peu conſidérable, en comparaiſon de la vaſte multitude de celles que nous ignorons! Les cauſes mêmes, auxquelles nous attribuons les effets, que nous croions venir d'elles, que ſont-elles dans le fonds? Elles ſont la plûpart du temps d'une nature à ne pouvoir être exprimées qu'en termes généraux, tandiſque le fonds des choſes ne peut percer les voiles de notre ignorance, & à ne ſe faire connoître à nous, que par l'expérience; à peine auroit-on pû découvrir par avance, & par aucun argument *à priori*, qu'elles étoient capables de produire les effets, qu'on void qu'elles ont produits; or il eſt impoſſible de les connoître parfaitement, ſi on ne les connoit pas ainſi: en un mot, elles ſont d'une nature à nous paroître très diſproportionnées à leurs effets: elles ſatisfont ſi peu notre raiſon, qu'on ne peut s'empêcher d'en conclurre, qu'il y a un Etre inviſible, diſtinct de la matière, & immédiatement intéreſſé à ces productions. Nous ſavons ſouvent qu'une telle cauſe produit un tel effet, ou qu'un tel effet ſuit naturellement d'une telle cauſe; mais nous ignorons comment; ou ce n'eſt du moins que très imparfaitement, & en ſuppoſant d'autres véritez, que nous le ſavons. Il nous eſt impoſſible d'approfondir les véritables principes des choſes, d'entrer dans l'œconomie de la plus noble partie de la Nature, & de diſcerner le mouvement de ſes prémiers reſſorts. Les cauſes, qui ſe découvrent à nous, ne ſont que les effets d'autres cauſes: les vaiſſeaux, qui compoſent les corps des plantes & des animaux, ſont eux-mêmes remplis d'autres vaiſſeaux plus petits: les plus ſubtiles parties de la matière, telles que ſont les eſprits animaux & les particules de la lumière, ont elles-mêmes

mes leurs parties. Que favons-nous, fi ces efprits animaux, & ces particules, ne font pas autant de corps compofez? Les fubftances, qui leur font propres, & leur conftitution intrinfèque, ne font-elles pas cachées à nos yeux? Ne diroit-on pas que la Philofophie n'a pour objet que la fuperficie de la Nature?

Quoiqu'il en foit, nous ne pouvons nous empêcher de reconnoître, qu'il y a de certaines méthodes fixes, auxquelles les caufes & les effets fe conforment, comme à autant de modéles, avec la dernière exactitude & avec la dernière régularité. Les mêmes caufes, accompagnées des mêmes circonftances, ont toûjours les mêmes fuites. Toutes les différentes efpèces d'animaux font faites fur une feule idée générale: on peut dire la même chofe des plantes & des minéraux: on n'en void nulle part aucune efpèce produite, ou découverte nouvellement: & celles, qui font connues depuis long-temps, ne font confervées & perpétuées que de la manière, dont elles l'ont toûjours été.

En dernier lieu, les parties & la difpofition de l'Univers montrent affez clairement à mon avis, qu'il y a parmi elles du deffein, & un rapport à certaines caufes & à certaines fins. Les gens de bien & les perfonnes véritablement favantes fe feront toûjours un plaifir d'obferver, comment le foleil eft placé au centre du fyftême du Monde, pour difpenfer avec plus d'égalité fes bénignes influences fur toutes les Planètes qui fe meuvent autour de lui; d'obferver comment le plan de l'Equateur de la terre coupe à angles droits celui de fon orbite, pour marquer les années, & pour caufer l'utile variété des faifons; d'obferver enfin mille autres chofes femblables, qui, quoique répétées cent & cent fois, plaifent toûjours également. Qui peut confidérer les vapeurs, s'élevant de la terre, mais fur-tout de la mer, s'uniffant dans les airs pour y former les nuées; & retombant enfuite après leur condenfation; qui peut, dis je, confidérer ce phénomène, & ne pas comprendre, que cette efpèce de diftillation fe fait, pour purifier l'eau de fes fels les plus groffiers: pour remplir

plir après cela, par le moien des pluies & des rosées, les fontaines & les rivières d'une fraiche & salutaire liqueur; pour nourrir les végétaux par d'ondées, qui tombent goutte à goutte, comme pour les arroser, &c? Qui peut ne pas découvrir un certain dessein en faisant l'anatomie d'une plante, ou d'un animal; en examinant le nombre inexprimable des fibres & des vaisseaux, dont leurs plus grands vaisseaux & plusieurs de leurs membres sont formez, & qui sont les uns & les autres placez dans un ordre si convenable & si régulier; en voiant les endroits préparez, pour recevoir & pour distribuer la nourriture & l'effet, que cette nourriture produit en dilatant les vaisseaux, en faisant parvenir le végétal, ou l'animal à sa grosseur & à sa perfection naturelle, en continuant en lui le mouvement de plusieurs fluides, en rétablissant le corps qui tombe en décadence, & en lui conservant la vie? Qui peut s'empêcher de reconnoître un pareil dessein dans les facultez propres à châque animal; dans son industrie à amasser & à faire des provisions pour l'avenir; dans les manières, dont la Nature pourvoid à ses besoins; dans l'utilité, que les plantes apportent aux animaux, & que quelques animaux apportent à d'autres, à l'homme sur-tout; dans le soin, que toutes les créatures prennent, que la propagation de châque espèce soit faite avec sa propre semence, & sans la moindre confusion [a], dans le penchant de châque animal vers cette propagation; dans le soin que châque mère a de ses petits, &c. Je le répète, qui peut s'empêcher de voir un dessein dans des pièces si régulières, travaillées avec tant d'art, & conservées avec un soin si admirable? S'il est vrai, même dans la supposition, qu'il n'y auroit dans le Monde qu'un seul

a. Si quelcun, assis sur le sommet du Mont Ida, avoit vû venir les Grecs en bel ordre, *& s'avancer vers la plaine avec bonne grace*; il devroit avoir conclu, quoiqu'en dise Sextus Empiricus *, qu'ils étoient conduits par quelque Commandant qui régloit leur marche.

* C'est là le raisonnement, que fait Sextus Empiricus liv. 8. contre les Mathématiciens: & ce *quoiqu'en dise* est sans doute une faute de mémoire de la part de l'Auteur.

feul animal, s'il eft, dis-je, vrai qu'on ne pourroit douter, que fes yeux ne lui euffent été donnez pour voir, que fes oreilles ne fuffent pour entendre, & ainfi de tous, ou du moins de fes principaux membres; s'il eft vrai, qu'on puiffe moins douter de cette vérité, quand on en void les exemples dans tous les individus de châque efpèce d'animaux; s'il eft vrai, que la même remarque ait lieu à l'égard des végétaux; s'il eft vrai, que le nombre des différentes efpèces, & des individus de ces animaux, & de ces végétaux foit dans le fein de la terre & fur fa furface, foit dans les eaux & dans l'air, foit inconcevable, comme il confte qu'il l'eft en effet; il n'eft pas moins vrai, que nous devons être convaincus par tout ce qui s'offre fi naturellement à nos efprits, & qui eft commun au plus nobles parties du Monde vifible, que même ce qui nous paroit le moins excellent, tend néanmoins à quelques fins, quoiqu'elles nous foient moins connues.

Puifque nous ne pouvons donc pas fuppofer, que les parties de la matière aient entr'elles deffiné le plan de cette merveilleufe difpofition du Monde; & qu'elles aient enfuite unanimement réfolu de prendre leurs poftes particuliers, & de tendre à certaines fins par de certaines méthodes concertées enfemble; parceque c'eft un plan & une réfolution, dont les parties de la matière ne font pas capables: il faut par conféquent, qu'il y ait un Etre, dont la fageffe & dont la puiffance foient proportionnées à d'auffi grands ouvrages, que le font la conftruction & la confervation du Monde. Un Efprit tout-puiffant en a néceffairement fait le plan, & il l'a embelli: c'eft lui qui en rend les caufes fi cachées & fi impénétrables: qui lui prefcrit des loix fi uniformes & fi conftantes, & qui le deftine & qui le rend propre à certaines fins: & qui fait que toutes chofes fe répondent fi parfaitement les unes aux autres [a].

Avancer qu'un fi beau plan, qu'un arrangement de tant de cho-

a. *Qui eft-ce qui ajufte l'épée au fourreau, & le fourreau à l'épée?* Arrian liv. 1. chap. 6. de fes Commentaires fur Epictète. Cela même ne vient pas par accident.

choses si exact & si géometrique, qu'un composé de parties innombrables dans la vaste étendue du Monde, précisément comme le requierrent les besoins, l'usage, l'emploi de châque être; avancer, dis-je, que cela soit le pur effet du hazard; c'est une absurdité si palpable, qu'en vérité personne ne peut l'embrasser sincérement, quand on entre tant soit peu dans la signification des termes. Par le hazard nous exprimons uniquement notre ignorance des causes, dont nous voions les effets. Car en disant qu'une chose arrive par hazard,* nous ne voulons pas dire, que le hazard soit son unique cause; mais seulement que nous ne savons pas ce qui l'a produite; ou ce qui a concouru à sa production, d'une manière à faire arriver des événemens, auxquels nous ne nous attendions point. Car je ne puis me persuader, que quelcun puisse considérer le hazard comme un agent, c'est-à-dire, comme une cause réellement existante & efficiente d'un être particulier; encore moins de tous les êtres. Les événemens & les effets, qui arrivent dans le Monde, sont nécessairement produits par quelque agent libre, ou par quelque agent nécessaire. Si l'agent est libre, il veut ce qu'il produit: & cette production est par conséquent faite avec dessein, & non pas par hazard. Si la cause, ou l'agent, est nécessaire, l'effet en doit suivre nécessairement; & il n'est pas l'effet du hazard: car ce qui arrive purement par un cas fortuit, auroit pû ne pas être; c'est-à-dire, que c'est un cas fortuit, s'il existe. De-là il suit évidemment, que le hazard ne peut pas être une cause.

Pour passer sous silence beaucoup d'autres preuves, je me contente d'ajoûter, que la matière est divisible à l'indéfini; & que les particules, ou atomes, dont elle est composée, sont beaucoup moindres, que nous ne pouvons nous l'imaginer. Il faut par conséquent qu'il y ait une multitude indéfinie de hazards, qui s'unissent à la production d'un seul individu, de quelque espèce d'êtres materiels qu'il soit, dans la supposition que le hazard seul se mêle de le produire. Si l'espace a de même une étendue indéfinie, & si le nombre

des systêmes réguliers de matière, qui y sont parsemez, est indéfinie, les hazards, requis pour leur production, c'est-à-dire, pour la production de l'Univers, doivent être le rectangle d'une quantité indéfinie de matière tirant à un autre. Nous pouvons aussi bien appeller ces hazards infinis; or assûrer qu'une chose ne peut arriver à moins, qu'une infinité de hazards ne se rencontrent; c'est assûrer, qu'il y a une infinité de hazards contre sa production; c'est-à-dire, qu'il y a un avantage d'une infinité de hazards pour le côté contraire à cette production: ce qui aboutit à dire, qu'il est impossible qu'elle arrive, puisque le hazard n'est pas infini, s'il y a une possibilité à la production d'un effet. Le Monde ne peut donc pas être la créature du hazard [a]. Il faut n'être guéres familier avec les ouvrages de la Nature, pour ne pas sentir leur délicatesse & leur beauté: & plus ces ouvrages sont délicats & fins, plus les sentimens d'Epicure ont été grossiers [b].

Si on nous objecte, qu'il y a plusieurs choses inutiles en apparence, qu'il nait plusieurs monstres, &c. voici comment on peut répondre à cette difficulté. L'utilité de plusieurs choses est connue de plusieurs personnes, quoiqu'elle soit inconnue à plusieurs autres: nous connoissons à présent l'utilité de beaucoup d'effets, que nous ignorions autrefois: cette utilité peut dans la suite se découvrir de plus en plus: en un mot l'utilité d'un grand nombre de productions peut rester à jamais cachée, quoiqu'elle soit aussi réelle, que celle, que nous avons découverte, l'étoit avant cela; & qu'elle l'est encore

a. *Je ne comprends pas comment celui qui croit cela, ne croit aussi qu'en jettant en l'air les moules de 21. lettres, il puisse tomber ensuite en terre les Annales d'Ennius d'une manière fort lisible: & je ne sai, si le hazard a assez de pouvoir pour y faire trouver un seul vers comme il faut*, Cicér. Mais helas! que sont les Annales d'Ennius en comparaison d'un tel ouvrage que le Monde!

b. *Il avoit beaucoup écrit, surpassant les autres par le grand nombre des Livres qu'il avoit composez*, Diogène Laërce livre 10. On a ici en vûe la partie de sa Physique, qui traite de l'Origine du Monde, ou plûtôt d'une infinité de Mondes, ce qui rend encore sa pensée plus grossière: car une infinité de Mondes requerroit une infinité de hazards réïterez une infinité de fois, si le hazard étoit la cause de leur création.

core par rapport à ceux qui ne la connoiſſent pas. Les choſes ne ſont donc pas inutiles, parceque nous ignorons leur utilité: & de même la Nature n'eſt point irréguliére, ni elle ne s'éloigne pas de ſes methodes fixes, parcequ'il nous ſemble, qu'il y a quelque exception aux règles générales. Ces exceptions ſont communément les effets de l'influence, que les agens libres, & que la diverſité des circonſtances, ont ſur les productions naturelles, qui peuvent être altérées & rendues difformes par les impreſſions extrinſèques, par le mélange d'une matière hétérogène, & par la communication de certains mouvemens deſagréables & contraires à la nature des agens libres. Si le cas nous étoit bien expoſé, nous verrions que la Nature agit avec autant de régularité; c'eſt-à-dire, que les loix de la Nature ont un effet auſſi régulier, dans la production d'un monſtre, que dans les accidens les plus ordinaires: dans ces circonſtances le monſtre eſt l'effet naturel; c'eſt-à-dire, que le concours des mêmes circonſtances formera toûjours la même production: & parcequ'on void de temps en temps quelques êtres d'une figure différente de la naturelle, on n'en doit pas inférer, que la Nature eſt inconſtante, ou qu'elle s'eſt trompée.

Outre cela la magnificence du Monde admet quelque petite irrégularité; pour ne pas dire, qu'elle rend la variété néceſſaire. La queſtion eſt donc de ſavoir, ſi dans la ſuppoſition qu'un aveugle hazard préſidât ſeul ſur tout l'Univers; tant de choſes, dont nous connoiſſons diſtinctement les uſages & la fin, & dont la production requiert une invention ſi merveilleuſe, jointe à l'aſſemblage de tant de cauſe ſecondes, pourroient avoir été produites, & ſi elles pouvoient perſévérer comme elles ſont avec tant d'ordre & tant de régularité. Les exemples ſans nombre des choſes, qu'on ne peut nier avoir été faites à certaines fins, & qui ſont conſtamment multipliées & renouvellées ſuivant les mêmes méthodes; ces exemples, dis-je, ne ſuffiſent-ils pas pour nous convaincre, qu'il y a du deſſein & de l'ordre, même

dans les choses où cet ordre & ce dessein échappent à notre connoissance? Enfin si nous entrons dans le détail; & si nous comparons ces productions, inutiles & monstrueuses en apparence, à celles qui laissent, pour ainsi dire, voir à découvert les fins, pour lesquelles elles ont été faites, & qui sont formées de la manière ordinaire, & avec la perfection propre à leurs espèces; je suis convaincu, que celles de ce dernier caractère surpasseront infiniment en nombre celles du prémier: & celles-ci doivent par conséquent être regardées comme rien.

Ceux qui se paient de vaines paroles, peuvent attribuer la création du Monde au Destin, ou à la Nature avec aussi peu, & peut-être avec moins de fondement qu'au hazard: parceque'en prémier lieu le Destin n'est qu'un enchainement d'événemens, considerez comme se suivant nécessairement tous dans un certain ordre; & dont il a toûjours été vrai de dire, qu'ils seroient produits à certains temps, & dans certains lieux. Le Destin est à la vérité appellé un enchainement de causes [a]: mais il suit de cette idée, que ces causes sont en même temps causes & effets, & qu'on peut les prendre comme telles, s'il n'y a point de Cause prémière: idée, dans laquelle il n'y a rien, qui approche de la nature d'une cause capable de produire la disposition du Monde telle que nous la voions. Un enchainement d'événemens n'est autre chose, que plusieurs événemens naissans naturellement les uns des autres. Or cette définition ne contient rien, qui se rapporte à la cause & aux fins de cette enchainure d'événemens. Le temps, les lieux, la manière, la nécessité, ne sont que des circonstances accessoires à la nature de ce qui arrive; & non pas les causes de son existence, ni celles de ses attributs essentiels. Ne faut-il pas au contraire supposer une Cause prémière, qui commence à faire mouvoir ce cercle, qui en dessine l'arrangement, qui unisse les causes avec leurs ef-

a. *Un entrelacement de causes*, Senèque.

effets, & qui leur impose la nécessité de naître les uns des autres [a].

La Nature en second lieu ne peut être l'unique cause de la disposition du Monde. Car 1. si on entend par cette expression la manière intrinsèque d'exister, c'est-à-dire, la constitution, la figure, l'arrangement, inséparables de tout ce qui existe, & d'où résultent les propriétez, les facultez, les inclinations, les passions, les qualitez, les humeurs, qu'on appelle naturelles en opposition aux qualitez acquises, accidentelles, ou forcées; & auxquelles on donne très souvent le nom de Nature: si, dis-je, on renferme tout cela sous l'idée de Nature; & si on prétend ensuite, que la Nature, prise en ce sens, ait formé quelque être, ou qu'elle lui ait communiqué sa manière d'être; on prétend par-là, que la Nature s'est formée elle-même; & que l'effet a été sa cause efficiente [b]. Comment peut outre cela une simple manière d'être, causer l'existence, ou faire proprement quelque chose? Un agent est un être agissant; il est une substance, & non pas simplement une manière d'être. 2. L'Athée ne peut tirer aucun avantage en prenant le terme de Nature pour les idées des choses, sens, au reste qui se rapporte dans le fonds au prémier; ni pour ce que les choses sont en elles-mêmes, dans leurs circonstances, dans leurs causes, dans leurs conséquences, dans leurs rélations; en un mot pour ce qui les détermine à être plûtôt d'une espèce particulière que d'une autre; comme lorsque nous disons, que la nature de la justice [c] exige un tel acte; pour dire, que cet acte est

a. Senèque dit lui-même que dans cet enchainement, *Dieu est la Cause prémière dont les autres dépendent.* Il est à la vérité difficile de connoître ce que les Anciens avoient en vûe par le Destin. C'est pourtant de cette espèce de Destin, qu'on doit entendre ce passage de Suétone, où il dit, que *Tibère s'appliquoit fort aux Mathématiques; & qu'il croioit que tout étoit l'effet du Destin.* Quelquefois on confond le Destin avec la Fortune: ainsi on lit dans Lucien, *que la Fortune exécute les decrets du Destin, & ce que les Parques ont déterminé à chàque homme dès sa naissance.*

b. Comme lorsque Straton de Lampsaque enseigne, au rapport de Cicéron, *que tout a été fait par la Nature.*

c. *La force & la nature de la justice*, Cicéron.

eſt ſuppoſé par l'idée, que nous avons de la juſtice; ou lorſque nous diſons qu'un crime eſt d'une telle nature, pour dire qu'il ſe rapporte à une telle loi, qu'il eſt accompagné de telles circonſtances, &c. 3. Si par la Nature on entend le Monde[a], comme on peut entendre, que les loix de la Nature ſont les loix du Monde, c'eſt-à-dire, les loix, par leſquelles le Monde eſt gouverné, & les phénomènes du Monde ſont produits, &c. ſens, que nous lui donnons en parlant des loix d'Angleterre, de France, &c. c'eſt prendre la Nature pour l'Etre, dont le Créateur eſt l'objet de nos recherches, & par conſéquent, elle ne peut être elle-même ce Créateur. A ce ſens on peut réunir celui qui marque la réalité d'exiſtence; comme lorſqu'on dit, qu'une choſe n'exiſte pas dans la Nature, pour dire qu'elle n'eſt point dans tout le Monde. 4. La Nature eſt-elle priſe pour ces loix-mêmes, dont nous venons de faire mention, ou pour le train que les affaires ſuivent en vertu de ces loix; comme lorſqu'on donne le nom d'ouvrage de la Nature, à ce que ces loix ont produit? Ces loix ſuppoſent alors un Legiſlateur, & elles ſont poſtérieures aux êtres, dont elles ſont les loix. Peut-il y avoir des loix d'une Nation, juſques à ce que les hommes qui la compoſent viennent à exiſter? 5. Si on donne au terme de Nature l'idée, qu'on donne ſouvent à celui d'habitude, à laquelle, de même qu'à la Nature, on attribue pluſieurs choſes, qui ne ſont proprement rien de diſtinct des habitudes contractées par les êtres particuliers; dans cette ſuppoſition, la Nature eſt une eſpèce de notion abſtraite, incapable de rien produire. Ainſi peut-on prendre peut-être la Nature pour les na-

a. Comme ſi on l'emploioit pour exprimer les *choſes nées*, ou produites, comme on met quelquefois *fœtura*, pour *fœtus* *. *Il y en a*, dit Cicéron, *qui donnent le nom de la Nature, ... à tout, aux corps, au vuide, & à leurs accidens.*

* Je m'imagine, que *fœtura* eſt pris pour un fœtus futur, ou pour les parties qui doivent le compoſer: mais cela ne paroit pas s'accorder fort bien avec le gros du ſyſtême, qui tend à prouver, que tous les fœtus, ou du moins toutes ſes parties ſont coexiſtentes avec le Monde.

natures, ou toutes les natures, comme une eſpèce de nom collectif; ou elle peut être conſiderée comme un agent, de même que nous perſonnifions les vertus & les attributs pour la variété, ou pour exprimer les choſes d'une manière plus courte & plus propre. 6. Si la Nature ſert à déſigner l'Auteur de la Nature, ou Dieu [a]; l'effet étant pris pour ſa cauſe efficiente, quoique par une métonymie fort impropre; c'eſt à cet Etre, auquel j'attribue la création du Monde, &c. J'ajoûterai qu'on ſe donne une extrême licence en proferant ce mot, *Nature*; & qu'on l'emploie ſouvent pour un ſimple mot, & rien au-de-là; ceux qui s'en ſervent ignorant eux-mêmes l'étendue de ſa ſignification [b]: quoiqu'il en ſoit, s'il n'eſt pris dans aucun ſens; il ne peut porter atteinte à l'exiſtence de Dieu.

XV. Prop. La vie, la penſée, le ſentiment, & les facultez de l'ame prouvent l'exiſtence d'un Etre ſuprême, d'où elles tirent leur origine: ou, pour m'exprimer d'une autre manière, Dieu eſt cet Etre, ſans lequel ces facultez ſeroient auſſi-bien privées de l'exiſtence, que le ſeroient les Etres materiels, dont nous avons fait mention dans les Prop. précédentes. Si nous ne voions pas encore évidemment que ces

a. *La Nature, dit-on, me l'a donné. Ne comprennez-vous point, que par-là vous changez le nom à Dieu-même? car quelle autre choſe eſt la Nature, que Dieu, & la raiſon Divine*, &c. Senèque. Lorſqu'il eſt dit dans Cicéron, *qu'il eſt néceſſaire que le Monde ſoit gouverné par la Nature*: quel ſens peuvent avoir ces paroles, ſi Dieu n'eſt pas réellement compris ſous ce mot de Nature? car on doit néceſſairement entendre par elles quelque choſe de diſtinct du Monde, & capable de le gouverner.

b. *D'autres croient, que la Nature eſt une certaine force privée de raiſon, excitant dans les corps les mouvemens néceſſaires*, &c. dit Balbus au rapport de Cicéron. Que peut être cette force; ſéparée de ſon ſujet, & des cauſes d'où elle procède? Une ame du Monde, la Nature plaſtique *, & le principe hylarchique †, שכל פועל, *qui fait tout*, & d'autres ſemblables, ſont plus faciles à comprendre que tout cela.

* Nature plaſtique: c'eſt un mot Grec & dogmatique, qui s'emploie pour exprimer la puiſſance, qui donne la forme, & qui cauſe la diſpoſition des choſes, comme celle d'un potier, ou d'un ſtatuaire.

† Principe hylarchique eſt de même un terme Grec, & dogmatique, que les Philoſophes anciens emploioient pour ſignifier une vertu particulière de la matière, qui la dirige & qui la gouverne.

ces facultez ne peuvent couler de la nature d'aucune espèce de matière, qui nous environne, d'aucune modification, d'aucune figure, d'aucun mouvement de la matière, nous donnerons dans la suite des preuves de cette vérité, qui la démontreront plus sensiblement. Or il suit des Prop. IV. & VII. que nos ames n'existent pas d'elles-mêmes; & qu'elles n'ont pas acquis leurs facultez indépendamment de tout autre être: nous devons donc être redevables de tout ce que nous avons de cette nature, à quelque Bien-faiteur qui en est la source: car puisque nous sentons au-dedans de nous-mêmes, que nous avons ces facultez, puisque nous savons en même temps, que nous ne les avons pas de nous-mêmes; il faut que nous les aions reçûes de quelque autre.

Dieu sait combien peu de raison les hommes ont de s'imaginer, que le suppôt de leur vie, de leur sentiment, & de leurs facultez intellectuelles, est un être indépendant; quand ils considerent combien leur vie, & tous les avantages, dont ils jouissent, sont transitoires, ou incertains; & lorsqu'ils se demandent ce qu'ils sont, d'où ils viennent, & où ils s'en vont [a]. L'esprit n'agit point, ou il n'agit que très imperceptiblement dans le fœtus *, c'est-à-dire, quand l'homme n'est encore qu'en semence: il agit seulement comme un principe de végétation dans l'embryon: & il n'agit comme ame sensitive que dans les prémières années de notre enfance, où nous sommes plûtôt au-dessous, qu'au-dessus de plusieurs autres animaux †: il semble s'ouvrir à la vérité peu-à peu, par le secours de l'âge, de l'exercice, & des occasions: il sem-

a. *Sache, d'où tu viens, & où tu dois aller*, &c. *Pirke Ab.* chap. 3. au commencement, page 30.

* In *animalculo*. Selon la pensée de l'Auteur, la semence de l'homme n'est qu'un composé d'*animalcules*, ou petits animaux, formez dès la création du Monde.

† C'est donner un terrible souflet à l'amour propre, que de dire, que dans notre prémière enfance, nous étions au-dessous des bêtes: enfance, qui doit encore revenir, si nous parvenons à une extrême vieillesse: quel commencement, & quelle fin!

femble trouver fes propres talens, meurir, pour ainfi dire, & devenir une fubftance raifonnable. Mais après tout cela, ce n'eft pas fans peine, que l'ame raifonne; elle eft forcée à faire plufieurs ennuyeufes démarches avant que d'arriver à la vérité: elle éprouve, que fes facultez font fujettes à de grandes éclipfes, & à d'étranges diminutions pendant le fommeil, une indifpofition, une maladie, &c. encore ne vient-elle à connoître que fort peu d'objets, en comparaifon de ceux que contient la vafte étendue de l'Univers: enfin elle eft fujette à un grand nombre de réflexions & de fenfations douloureufes. Si, libre de toute dépendance, notre ame avoit en elle-même le principe de fon exiftence & de fes facultez, elle ne feroit pas fujette à toutes ces limitations, à tous ces défauts, à tous ces changemens, ni à ces paffages alternatifs d'un état à un autre: fixe, conftante, immuable, elle perfifteroit dans une manière d'être toûjours la même.

On foûtiendra peut-être que les ames, de même que la vie, les fens, &c. font tranfmifes des pères aux enfans*, & de ceux-ci à leurs fils; que cela s'eft fait ainfi de toute éternité[a]; & qu'on ne peut pas par conféquent conclurre de la nature de l'ame, l'exiftence de Dieu.

Ré-

a. Car je ne puis croire, qu'il y ait à préfent perfonne, qui veuille deffendre cette manière d'introduire les hommes dans le Monde, dont Diodore de Sicile fait mention, & qui eft affirmée par Lucrèce: *Par-tout où le terroir, & où le climat étoient propres à cela, il croiffoit des matrices propres à concevoir par la conjonction des racines, que produifoit la terre*, &c. †

* Le terme de l'Original eft *Traduction*, dérivé du mot de Tertullien *Traductio animarum*, & *Tradux anima*. Je ne croi pas, qu'il fignifie proprement génération; mais une efpèce d'émanation, d'écoulement, d'envoi, d'une fubftance faite par une autre: comme un fep pouffe un provin, qui n'eft que l'émanation de quelques parties du fep même. La même chofe reviendra plus bas.

† Que les divinitez naiffent de la femence de Jupiter répandue par terre, cela eft bon pour les Mythologiftes, qui fembloient n'avoir d'autre but que de fournir matière de badiner à Montagne, & aux autres Ecrivains de fon caractère. Mais qu'un Philofophe prétende nous enfeigner, que le Genre-humain foit le rejetton d'un rejetton d'un arbre, ou d'une plante, appliquée par hazard à une matière telle que celle dont parle Lucrèce: c'eft une folie auffi grande, qu'aucune de celles qu'il foit poffible de lire dans toute la Mythologie.

Réponse. S'il étoit possible, que les ames passassent ainsi des pères aux enfans; qu'une ame fût engendrée, ou transmise par une autre ame engendrée & transmise; & qu'elles se fussent ainsi engendrées & transmises de toute éternité, sans entrer dans un autre détail de l'origine du Genre-humain, & sans y renfermer un prémier auteur de cette génération, il seroit aussi possible, qu'il y eût une suite infinie de corps mûs sans un prémier moteur; ou une infinite d'effets sans aucune cause: sentimens, dont nous avons déjà fait voir l'absurdité dans la I. Prop. Mais je ne puis pourtant m'empêcher d'ajoûter les pensées suivantes, à ce que nous avons dit sur cette matière. On devroit clairement expliquer ce qu'on entend par un homme, qui a la faculté de transmettre l'ame *: car il n'est pas facile de comprendre, comment la pensée, comment une substance pensante, peuvent être engendrées comme le sont des branches, ou de quelqu'autre manière, qui se rapporte à celle-là, ni qu'on puisse se servir de cette expression, même dans le sens métaphorique [a]. Il faudroit nous dire, si cette génération vient d'un des parens, ou de tous les deux ensemble. Si c'est d'un seul; duquel est-ce? Si c'est de tous les deux, il s'ensuit qu'une seule branche sera toûjours produite par deux troncs différens: concours, qu'il est, je pense, impossible de trouver ailleurs, & dont il n'y a aucun exemple dans toute la Nature: quoiqu'il seroit bien plus naturel de faire cette supposition des vignes & des plantes, que non pas des êtres intellectuels, qui sont des substances simples, & sans aucune composition [b].

Cette

a. Ce que Tertullien appelle dans un endroit, ame transmise, ou engendrée par Adam, *anima ex Adam tradux*, est appellé par le même Auteur dans un autre endroit, une espèce de rejetton sorti de la matriee d'Adam, comme une espèce de provin de vigne; *velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta*: & il est également incompréhensible. Il ne s'explique pas plus clairement, en disant, *qu'il y a deux espèces de semence, celle du corps, & celle de l'ame: ou bien la semence spirituelle découlée, distillée de l'ame, semblable à la semence materielle, qui vient des animaux*, &c.

b. Selon Tertullien l'ame est dérivée seulement du père, & elle est donnée comme à

* *Tradux anima* est le terme du texte.

Cette opinion de la génération des ames me paroît posée sur un bien fragile fondement; puisqu'elle est fondée, à mon avis, sur la ressemblance, qui est entre les traits, les humeurs, & les capacitez des enfans, & celles de leurs parens [a], & sur la difficulté, que les hommes ont de se former l'idée d'un esprit [b]: on est porté par ces raisons à conclurre, qu'il n'y a point d'autre substance, que la matière; & que l'ame, provenant seulement de la disposition, ou de quelque partie du corps, ou bien n'étant qu'un accessoire materiel, doit accompagner le corps, & naître avec lui du père, ou de la mère, ou de tous les deux ensemble: & que la génération de l'un est une suite de la génération de l'autre.

Or la prémière de ces raisons; c'est-à-dire, la ressemblance des enfans aux parens, n'est pas toûjours véritable; ce qu'il faudroit pourtant qu'elle fut, afin que l'argument eût quelque force. Il n'y a rien de plus commun, que de voir des enfans, qui ne ressemblent point du tout à leurs parens dans leurs esprits, dans leurs inclinations, dans la figure de leurs corps,

à couver aux parties de la femme propres à la génération; *& genitalibus fœmina foveis commendata*. Le même Auteur soûtient que les ames viennent toutes d'Adam. Voici comme il s'en explique. Nous définissons les ames, des substances nées par le soufle de Dieu, & provenant toutes d'une seule: *Definimus animam, natam ex Dei flatu, ex una redundantem.* Dans un autre endroit il dit, toute cette abondance d'ames vient d'une seule: *Ex uno homine tota hac animarum redundantia agitur.* Mais cela ne s'accorde pas bien avec son principal argument pour la transmission, ou génération de l'ame, qu'il suppose que les enfans reçoivent de leurs parens. Car outre ce qu'on ajoûtera bien-tôt pour la réfutation de ce systême, si la génération de tous les hommes vient d'un seul, & qu'elle soit la cause de la ressemblance; tous les hommes devroient ressembler au prémier; & par conséquent, ils devroient tous être semblables: ce qui n'est point *.

a. Les Curieux pourront voir ce passage dans Tertullien même, en son Traité *de l'Ame*, chap. 27.

b. C'est pourquoi le même Père fait l'ame de l'homme materielle.

* Tertullien peut donner à cela deux réponses. La prémière, que tous les hommes, dans leurs embryons, ressemblent à Adam. Qui prouvera le contraire? La seconde, que les impressions des objets extérieurs altérent cette ressemblance dans quelques uns, & qu'elles ne le font pas dans quelques autres. Tous les chênes se ressemblent dans leurs glans. Cependant il ne s'ensuit point de ce qu'ils ne se ressemblent pas, lorsqu'ils ont crû, qu'ils ne viennent pas d'un même chêne: ils se ressembleront tous, s'il n'y a rien qui les en empêche: ils ne se ressembleront jamais, s'il y a des obstacles à cette ressemblance. Leurs parties sont les mêmes; mais la disposition, qui seule fait la différence, est inégale.

corps, dans leur teint; & qui, j'en suis sûr, différent beaucoup entre enfans mêmes. Cette différence a autant de force, pour prouver qu'il n'y a point de génération d'ames, que la ressemblance en a, lorsqu'elle arrive, pour prouver que les ames ne passent pas des pères aux enfans. Au reste, il ne m'est pas difficile de rendre raison de cette ressemblance, sans le secours de la génération des ames. Il est manifeste, que ce qu'on boit & ce qu'on mange, l'air qu'on respire, les sons qu'on entend, les objets qu'on void, la compagnie qu'on fréquente, &c. il est, dis-je, constant que tout cela cause du changement dans les hommes, tantôt à l'égard de leurs facultez intellectuelles, tantôt à l'égard de leurs passions & de leurs humeurs, & quelquefois à l'égard de leur santé, & des autres circonstances qui se rapportent à leurs corps: & cependant les filamens * originaires, & les parties essentielles de l'homme, restent toûjours les mêmes. Si les semences des animaux sont donc, comme je ne doute point qu'elles ne soient, des animalcules † déjà formez [a], qui sont répandus çà & là, mais sur-tout dans les lieux propres à les conserver: s'ils entrent ensuite dans le corps avec les alimens, ou peut-être avec l'air seul: s'ils sont après cela dans les corps des mâles séparez par des espèces de couloires, particulières à chaque espèce d'animaux: s'ils sont logez dans les vaisseaux, qui sont comme les reservoirs de la semence, où ils sont capables d'accroissement, & susceptibles de quelque espèce d'influence: transportez ensuite dans les matrices des femmes, s'ils y reçoivent une plus abondante nourriture; & s'ils y croissent, jusques à ce qu'enfin ils deviennent trop grands pour

a. Ceci paroitroit être favorisé par ceux qui soûtiennent, que toutes les ames furent créées au commencement: opinion souvent rapportée dans *Nachalat Aboth*, & ailleurs; si l'Auteur de ce Livre ne faisoit dériver le corps *d'une goutte souillée*; comme on peut le voir dans *Pirke Aboth*, & ailleurs. Le Rabbin David Kimchi en particulier dit de l'homme, *qu'il tire son origine d'une goutte de semence, qui se change en sang, & qu'il croit peu-à-peu, jusques à ce que ses membres soient parfaits.*

* *Originalia stamina.*

† *Animalcula.* Voiez la Note plus haut.

pour leur prison [a] : si c'est donc là la manière, dont se fait la génération; pourquoi cette augmentation jointe avec la nourriture reçûe des parens, qui est préparée dans leurs vaisseaux, & qui est celle, dont les parens se nourrissent eux-mêmes; pourquoi, dis-je, cette nourriture & cette augmentation ne seroient-elles pas à l'égard des animalcules & des embryons, à-peu-près ce qu'elle est à leur égard? Pourquoi ne rendroient-elles pas par conséquent leurs petits semblables aux parens, sans qu'ils en reçoivent autre chose. Certaines impressions peuvent être faites sur le fœtus; & les fluides, qui lui sont communiquez par les parens, peuvent avoir reçû certaines teintures, quoique l'animal n'ait pas été formé par les parens, ni transmis par leur canal. Cette hypothèse, qui s'étoit depuis long-temps offerte à mon esprit, me suggère une raison de la ressemblance, que l'enfant a tantôt au père, & tantôt à la mère: elle vient de ce que les vaisseaux de l'animalcule sont plus disposez à recevoir une plus grande quantité d'alimens, de celui des parens, auquel il ressemble le plus: ou les fluides & les esprits animaux peuvent dans l'un causer une plus forte fermentation, & agir avec plus de violence que dans l'autre, & ils doivent par conséquent avoir un plus grand effet. On doit remarquer ici, que quoique la quantité d'aliment, que l'animalcule reçoit du père, soit peu de chose en comparaison de l'abondante nourriture qu'il reçoit de la mère: cependant la prémière peut faire une plus forte impression sur le fœtus, parceque la nourriture, communiquée par le père, a été la prémière addition faite aux filamens originaires; parcequ'elle ad-

a. Cette rélation détruit l'argument, sur lequel Censorin dit, que plusieurs anciens Philosophes fondoient l'éternité du Monde: *Parcequ'ils nioient, qu'il fût possible de découvrir si les œufs, ou les oiseaux ont prémiérement été engendrez, puisqu'il ne peut y avoir d'œuf sans oiseau, ni des oiseaux sans œufs.* Cette question étoit autrefois vivement débattue, comme on peut le voir dans Macrobe, & dans Plutarque, qui l'appelle *une question * difficile, & qui a beaucoup exercé les Disputeurs.*

* Il l'a jugée lui-même digne de ses recherches, car il en a fait un problême, qui est le troisiême du liv. 2. de ses *Symposiaques*, tome 2. p. 635.

adhère immédiatement à leur substance; & parcequ'elle a été d'abord unie à eux.

Puisqu'il ne peut être vrai, que la génération de l'enfant, qui est un individu composé de corps & d'esprit, vienne proprement à la fois du père & de la mère, tous les traits de ressemblance, qu'il peut avoir avec un des deux, procedent nécessairement d'une cause telle que je l'ai marquée; ou du moins d'une cause différente de la génération. Car l'enfant ressemblant quelquefois au père, & quelquefois à la mère, & la génération se faisant toûjours par le père, ou toûjours par la mère; il suit qu'il y a quelquefois dans l'enfant une ressemblance à celui, qui n'est pas l'auteur de la génération: & si un enfant peut ressembler à un de ses parens, quoique la génération ne vienne pas de ce parent; pourquoi un autre enfant ne pourroit-il pas en faire de même *? La vérité des raisons, que je viens d'alléguer, paroit très souvent véritable du moins dans les plantes qui différent, si elles sont élevées dans différens terroirs & sous différens climats; quoique leur semence soit la même. La différente nourriture communique une différence à la semence, ou à la plante originaire: & par-là cette plante est rendue en quelque manière semblable à celles qui sont cultivées dans le même terroir.

J'ai dessein de réfuter dans la suite la supposition, que l'ame est purement materielle, ou l'effet de quelque disposition de la matière: supposition, que je regarde comme un des principaux soûtiens de la génération des ames. Mais je dirai ici par avance, que quoique nous ne puissions pas nous former l'image d'un esprit, & parceque les êtres materiels peuvent seuls être dépeints, représentez par des images; nous avons

* L'Auteur pouvoit à mon avis abréger son Argument, de cette manière. Un enfant ressemble quelquefois plus à l'oncle, ou à la tante, au cousin, ou à la cousine, qu'au père, & à la mère: or l'oncle, ni la tante, le cousin, ni la cousine n'ont par la supposition aucune part à la génération de l'enfant; donc, &c. Bien plus cette ressemblance se trouve souvent plus parfaite avec un étranger, qu'avec aucun des parens. Or, &c. Donc, &c.

avons cependant raiſon d'affirmer l'exiſtence d'une ſubſtance ſpirituelle [a]. La matière eſt une ſubſtance qui nous eſt aſſez familière: nous connoiſſons aſſez bien ſa nature & ſes propriétez: & puiſque nous ne trouvons aucun être materiel, qui ait vie, & qui ſoit doué de la faculté de penſer; mais que tous les êtres materiels ont au contraire pluſieurs proprietez incompatibles avec cette faculté; nous ſommes dans la néceſſité d'avouer, qu'il y a une eſpèce de ſubſtance différente de la materielle: & quoique nous ſoions dans l'impoſſibilité de tirer quelque ébauche de nos eſprits, nous ſommes forcez à conclurre, que notre ame doit être de l'eſpèce, ou d'une des eſpèces des ſubſtances incorporelles; car il en faut admettre pluſieurs. Or eſt-il ſurprenant, que nous nous trouvions dans cette impoſſibilité? Car dans le fonds, comment l'eſprit peut-il être ſon propre objet [b]? Il peut à la vérité contempler le corps, qui lui ſert de demeure; il peut connoître ſes propres actes; il peut réfléchir ſur les idées qui s'offrent à lui; mais il ne peut avoir une idée complette de ſoi-même, ſans être à la fois l'objet & le ſpectateur. L'Etre parfait, dont les connoiſſances ſont infinies, peut ſeul ſe connoître ainſi intimement lui-même.

Ceux qui fondent la génération de l'ame ſur la ſuppoſition qu'elle eſt materielle, & qu'elle eſt dans le corps, ou comme une de ſes parties, ou comme ſa modification, me paroiſſent encore ſe tromper groſſiérement, parceque le corps n'eſt pas lui-même engendré par les parens: il paſſe à la vérité dans eux: ils lui prêtent, pour ainſi dire, une demeure & une ſubſiſtance paſſagère, mais il ne peut être formé par eux, ni croître d'aucune de leurs parties: car il faut que toutes ſes parties nobles & eſſentielles ne compoſent qu'un ſeul ſyſtême, dont toutes les parties commencent à exiſter en même temps, & ſoient formées à la fois au prémier inſtant de la pro-

a. C'eſt tout ce qu'Epicure avoit à dire en faveur de ſes atomes: car ils étoient ſeulement *des corps, que l'eſprit ſeul comprend*, Juſtin Martyr.
b. *Car la vûe n'eſt pas dans ce que l'on void*, Plotin.

production de l'animalcule, puisqu'aucune de ses parties ne pourroit recevoir de nourriture, ni devenir même quelque chose sans les autres: si au contraire quelcune de ses parties étoit prèexistente au reste, elle decherroit, elle se pourriroit, pour ainsi dire, bien-tôt, faute de recevoir sa nourriture par les vaisseaux propres à la lui communiquer: nous en voions tous les jours des exemples dans les membres, & dans les organes des animaux, qui périssent, lorsque le secours, qu'ils devroient recevoir selon l'œconomie naturelle du corps, est en quelque manière interrompu, ou retardé. Puisqu'un corps organisé, qu'il faut nécessairement faire à la fois, & comme d'un seul trait, ne peut naturellement être l'effet d'une augmentation faite par degrez, je ne puis m'empêcher de conclurre, que le Père tout-puissant a créé au commencement les animalcules de châque espèce, pour servir à toutes les générations futures d'animaux. Toute autre manière de production ressembleroit à cette génération connue par les Philosophes sous le nom d'équivoque *, & de spontanée †, dont on est à présent tout-à fait revenu: il est certain, que les autres exemples de l'analogie de la Nature, & que les observations faites par le moien des microscopes, appuient fortement ce que je viens d'avancer.

En dernier lieu, si la race des hommes n'est pas de toute éternité, il n'y a point d'homme qui ne soit descendu de deux prémiers parens, & les ames de ces deux premiers parens ne peuvent pas s'être écoulées de l'un à l'autre. Or il conste par le cours ordinaire des choses terrestres, & par l'Histoire du Genre-humain [a], des Arts, & des Sciences [b], que la race des hommes n'a point existé

a. *S'il n'y a point eu une origine, & une génération du ciel & de la terre, pourquoi les Poëtes ne chantent ils pas d'événement anterieur à la guerre de Thèbes, & à l'embrasement de Troie?* Lucrèce livre 5. vers 325.

b. *Les hommes ont péri en plusieurs & diverses manières, & ils périront de même: mais*

* Génération équivoque est celle qui se fait sans la conjonction du mâle & de la fémelle.

† Génération spontanée est celle qui vient sans aucune cause.

existé de toute éternité. Les objections contre cet argument prises d'inondations, de conflagrations, &c. imaginaires ne font aucune impression fur mon esprit: car, fuppofons, qu'il arrive à préfent quelque pareille calamité; elle fera univerfelle, ou particulière: fi elle eft univerfelle, & que perfonne ne puiffe en échapper, il ne reftera plus d'hommes; ou il faut qu'ils foient une feconde fois multipliez par le moien de quelques prémiers parens. Si cette calamité eft feulement bornée à quelques lieux particuliers; fi elle ne fe fait fentir que dans quelque partie du globe; fi elle ne monte pas à la cime des plus hautes montagnes; fi les plus fermes rochers en font à couvert; s'il refte enfin quelque moien naturel de s'en délivrer; il y aura certainement un nombre d'hommes très confidérable, qui furvivront aux autres. Or peut-on penfer, que ceux qui furvivroient, feroient tous d'une ignorance fi craffe, que perfonne parmi eux ne feroit en état de donner la rélation des chofes les plus communes? Perfonne ne pourroit-il lire, ni écrire, ni fe reffouvenir même qu'il y auroit autrefois eu des lettres? N'y en auroit-il pas un feul, qui entendroit quelque métier, ou quelque profeffion, qui pourroit décrire les maifons que les hommes avoient auparavant, la manière dont ils avoient accoûtumé de s'habiller; comment ils apprêtoient leurs viandes; qui fauroit dire quelles étoient même les chofes dont il fe nourriffoient? Peut-on fuppofer, que tous les Livres, toutes les armes, toute forte de manufactures, tous les vaiffeaux, tous les édifices, toutes ces excellentes productions de l'addreffe & de l'induftrie des hommes, qu'on admire à préfent dans le Monde, feroient fi abfolument, fi entiérement détruites, qu'il n'en refteroit plus la moindre partie, la moindre trace, le moindre fouvenir, non pas même affez pour donner quelque ouverture, capable du moins de faciliter le rétabliffement des Arts les plus néceffaires? Ces Echappez d'un fi terrible naufrage feroient fans doute vêtus, & ils auroient au-

mais le plus grand nombre périt par les embrafemens & par les inondations, Platon dans fon *Timée*, p. 524.

autour d'eux plusieurs choses, sans le secours desquelles il leur auroit été impossible de se sauver, & de survivre a une si triste catastrophe. En un mot, il n'est point d'incendie, point de deluge, point de destruction, qui puissent favoriser l'objection, & réduire le Genre-humain à cet état, où les anciens Memoires, & d'autres marques infaillibles, nous apprennent qu'il étoit, il n'y a pas beaucoup de milliers d'années; il n'y a, dis-je, point de destruction, qui puisse favoriser l'objection, excepté celle qui n'épargneroit absolument que deux ou trois couples de personnes, dénuées de tout, les plus stupides [a] & les plus ignorantes de tout le nombre: l'homme le plus idiot, le plus rustique, le plus sauvage * conserveroit ses vieilles habitudes, & il reprendroit son ancienne manière de vivre, dès qu'il en auroit l'occasion: supposé même, que l'occasion lui manquât, l'auteur de l'objection n'en pourroit pas tirer avantage, puisque sans l'interposition d'une puissance surnaturelle, il ne pourroit point arriver de pareille révolution; les créatures ne pourroient pas être conservées toutes nues; la terre ne pourroit point renaître de ses cendres, ni de ses ruines, après une calcination, une dissolution, une destruction entière de toutes choses. Permettez-moi d'ajoûter à cela, que quoiqu'il y ait eu dans des Païs particuliers plusieurs inondations, & plusieurs grands tremblemens de terre; & quoique plusieurs montagnes aient vomi des torrens impétueux de flammes; cependant il n'y a point de rélation, point de preuve, qui insinue, qu'un pareil événement ait jamais été universel [b]; excepté peut-être celle d'un seul déluge: & quant à ce déluge, si nous entendions parfaitement la Langue, dans laquelle la rélation nous en a été laissée; & si nous étions bien instruits de la manière d'écrire

a. *Des hommes sans lettres & sans savoir*, Platon dans son *Timée*, p. 524.

b. Car ce qui a été avancé sans fondement, & pour faire simplement en général valoir une cause, n'est d'aucun poids. On en peut dire autant du témoignage d'Arnobe, qui semble avouer, qu'il y a eu des embrasemens universels: *Quand est-ce que le Monde*, demande-t-il, *a été réduit en cendres? N'est-ce pas avant nous?*

* *Homines sylvestres.*

crire l'Hiſtoire, propre à cette Langue; cela auroit peut-être épargné les pénibles, les prodigieux efforts, qu'on a faits pour decouvrir les cauſes de cette ſurprenante révolution : outre que les mêmes Archives, qui nous apprennent la réalité de cet évenement, nous apprennent auſſi la part immédiate, que Dieu y eût: elles nous aſſûrent, que les hommes, qui périrent alors, de même que ceux qui leur ſurvécurent, étoient deſcendus de deux prémiers parens; & ſi cette autorité eſt une preuve ſuffiſante d'une partie de la rélation, elle l'eſt néceſſairement auſſi de tout le reſte.

Nous pouvons donc conclurre, que l'ame de l'homme avec ſes facultez intellectuelles, &c. dépend d'un Etre ſupérieur, qui ne peut certainement être que Dieu, ou l'Etre ſuprême.

XVI. Prop. Quoique l'eſſence & la manière d'être de Dieu nous ſoient également incompréhenſibles; cependant nous pouvons dire avec certitude, qu'il eſt exempt de toute imperfection; c'eſt-à-dire, qu'il eſt un Etre, dont la nature exclud toute ſorte de défauts.

Quoique cette Propoſition ait déjà été prouvée [a], je vai pourtant l'expliquer un peu plus au long en cet endroit. Comme nos eſprits ſont finis, ils ne peuvent point ſans contradiction comprendre l'Infini. Quand même nos ames recevroient la plus vaſte, la plus étendue capacité, qu'on voudra ſuppoſer; cependant tandis qu'elles retiendront leur propre nature, tandis qu'elles continueront d'être de l'eſpèce des ſubſtances créées, on ne fera ſimplement que les ſuppoſer capables d'appercevoir un plus grand nombre d'idées finies, qui ne peuvent jamais, pour ſi nombreuſes & pour ſi ſublimes qu'elles ſoient, former une idée complette & poſitive de la perfection de Dieu. Car un Etre parfait doit être infini, & infiniment unique: il ne peut entrer dans ſa nature, ni rien de fini, ni aucun mélange d'êtres finis.

Com-

a. Prop. V. VI.

Comment pourrions-nous comprendre la nature d'un Etre ſuprême incorporel ; comment pourrions-nous nous former l'idée de ſa manière d'être; nous qui ne comprenons pas la nature de la plûpart des eſprits inférieurs; & qui ne pouvons nous former aucune idée de la matière ſeparée de ſes accidens; j'entends ſeparée du ſuppôt de ſes accidens? Comment parviendrions-nous à une connoiſſance entière du Créateur du Monde, nous qui ſommes incapables de connoître l'étendue même du Monde, le grand nombre des regions inconnues qu'il contient, ce qui ſe paſſe dans ces regions, où n'ont jamais pû atteindre nos lumières, ni les recherches de la Philoſophie: nous, en un mot, qui ne pouvons nous tourner d'aucun côté, ſans rencontrer quelque choſe au-deſſus de notre entendement? Si nous ne pouvons porter notre pénétration juſques à découvrir parfaitement la nature des effets; devons-nous nous attendre, que notre conception ſera admiſe à percer la nature de leur cauſe; de cette cauſe ſi ſupérieure à toutes les autres? La perfection & la manière d'être de Dieu ſont donc néceſſairement d'une nature & d'une eſpèce, ſupérieures à tout ce que nous pouvons jamais imaginer.

Malgré tous nos défauts, nous pouvons néanmoins aſſûrer poſitivement, qu'il n'y en a aucun dans Dieu: il eſt parfait comme nous avons vû; il ne peut donc pas être défectueux, ni imparfait, cela n'a pas beſoin de plus grande preuve. Mais ce qui ſuit de-là, & que je voudrois qu'on tâchât de bien comprendre, & de graver profondément dans la mémoire, eſt qu'il faut bannir de ſa nature la privation de vie & d'activité, l'ignorance, l'impuiſſance, les actes contraires à la raiſon & à la vérité, &c. parceque ce ſont là des imperfections, des défauts de connoiſſance, des privations de pouvoir, &c. des défauts & des taches en nous-mêmes: & quoique la perfection de Dieu ſoit au-deſſus de toutes nos idées: quoiqu'elle ſoit d'une eſpèce différente des perfections des hommes, ou de tout autre être fini; cependant ce qui eſt un dé-

défaut dans nous, en feroit un bien plus grand dans Dieu; & on ne peut lui en attribuer aucun, de quelle nature qu'il puiſſe être [a].

Quoique nous ne comprenions pas la manière, dont Dieu connoît les choſes, l'ignorance étant pourtant uniforme, & d'une même nature dans chaque ſujet, nous comprenons ce qui eſt ſignifié par le terme d'ignorance, & nous pouvons nier véritablement & au pied de la lettre, qu'elle ſoit compatible avec la nature de l'Etre ſuprême. On peut faire ſur la puiſſance, ſur la manière d'opérer, &c. de Dieu, les réflexions & les raiſonnemens, que nous avons faits ſur ſa ſcience. Lorſque nous parlons poſitivement des attributs intrinſèques & eſſentiels de Dieu, comme quand nous diſons, qu'il ſait tout, qu'il eſt tout-puiſſant, & éternel, &c. nous voulons ſeulement dire, qu'il n'y a point d'objet, qui puiſſe être connu, ou réduit en acte, qu'il ne connoiſſe, & qu'il ne puiſſe faire; & qu'il eſt ſans commencement & ſans fin, &c. & nous ne ſortons pas en cela des bornes de la Propoſition [b]; c'eſt-à-dire, que nous pouvons tenir ce langage ſans préſumer de comprendre ſa nature.

XVII. Prop. Malgré ce qui a été dit ci-deſſus dans les Prop. V. & VI. nous pouvons conſiderer Dieu comme agiſſant dans la production & dans le gouvernement du Monde: & nous pouvons tirer des conſéquences, de ce qu'on appelle les ouvrages de Dieu [c]; parceque nous pouvons le faire ſans prétendre comprendre la manière de ſon exiſtence. Au contraire, la contemplation de ſes ouvrages nous met dans la néceſſité d'avouer, qu'il faut qu'ils ſoient gouvernez par un Etre incompréhenſible.

Sans comprendre comment les cauſes ſecondes dépendent de Dieu, comment il influe ſur elles, comment il les diſpoſe;

a. Si ces paroles, *petit homme que je ſuis, je ne ferois point cela*, qui ſont dans Terence une ſimple queſtion, avoient été une affirmation; quelle piquante réflexion n'auroient-elles pas contenu contre les Divinitez Paiennes?

b. *Nous diſons qu'il n'eſt pas: mais nous ne diſons pas qu'il eſt*, Plotin.

c. *Il n'y a pas d'autre moien de le comprendre que par ſes ouvrages*, Maimonidès.

ſe; parceque cette dépendance, cette influence, & cette diſpoſition entrent dans la nature de l'Etre ſuprême; & qu'on ne peut les concevoir, ſans concevoir en même temps celle-ci; je puis néanmoins, en conſiderant que les choſes n'exiſtent pas d'elles-mêmes, & en remarquant l'œconomie & le deſſein de leur arrangement; je puis, dis-je, conclurre qu'il y a un Etre, duquel dépend cette exiſtence, & par lequel elles ſont miſes dans l'ordre, où elles ſont: je puis appeller cet Etre Dieu; c'eſt-à-dire, l'Auteur & le Gouverneur du Monde, &c. ſans aucune contradiction à moi-même, ou à la vérité; comme je me flatte, que nous l'avons ſuffiſamment fait voir dans ce que nous avons dit, & que nous allons encore mieux prouver dans la Prop. ſuivante.

XVIII. Prop. Dieu, qui a donné l'exiſtence au Monde, le gouverne auſſi par ſa Providence.

Touchant cette importante queſtion, s'il y a, ou s'il n'y a pas une Providence Divine, j'ai accoûtumé de faire pour ma propre édification les raiſonnemens qui ſuivent.

1. On peut dire, qu'il y a dans le Monde un Etre qui le gouverne, ou du moins que le Monde n'eſt point flottant au gré du hazard *; s'il y a des loix, par leſquelles les cauſes naturelles agiſſent, par leſquelles les divers phénomènes, qu'on y void, arrivent réguliérement, & par leſquelles la conſtitution générale des choſes perſevère conſtamment. Il y a un Gouverneur du Monde, s'il y a des règles obſervées dans la production des herbes, des arbres, &c. ſi les différentes eſpèces d'animaux ſont toutes douées des facultez propres à diriger & à déterminer leur mouvement à proportion du rang qu'elles tiennent, & des emplois qu'elles rempliſſent dans le Monde animal: de ſorte que quand les animaux agiſſent conformément à ces loix, on peut dire qu'ils obéiſſent à la loi de la Nature, ſi toutes ces eſpèces d'animaux ſont placées [a] dans les

a. *Depuis les cornes des licornes juſques aux œufs des poux*, comme parlent les Juifs dans le Traité du Talmud intitulé, *Avoda Zara*, où il eſt traité de l'idolatrie.

* Ἀκυβέρνητος, comme un vaiſſeau à la merci des vents, ſans gouvernail & ſans pilote. Ce mot Grec eſt, je croi, particulier à St. Grégoire de Nazianze.

les élemens les plus convenables à leur nature & à leurs besoins particuliers [a]; & s'ils sont munis de tout ce qui leur est le plus nécessaire pour leur propre conservation. En un mot, il y a un Gouverneur du Monde, si les cas, qui se rapportent aux animaux raisonnables, sont dispofez avec un tel soin & d'une telle manière, qu'il se trouve au bout du compte, qu'on ne sauroit les rendre plus conformes à la raison, qu'ils le sont effectivement.

2. S'il y a des loix si régulières & faites avec tant de prévoiance, elles ne peuvent venir que de l'Auteur de la Nature; parceque les loix, qui résultent des natures des choses, de leurs propriétez, & de l'usage des facultez naturelles, loix qu'on peut dire être écrites sur les choses mêmes, ne peuvent venir que de lui: tout ce dont l'existence dépend de Dieu, ne peut, sous quelque condition que ce soit, exister contre la volonté de Dieu, & n'être pas, par conséquent, sujet aux loix, auxquelles il plait à Dieu de l'assujettir; c'est-à-dire, aux loix, que Dieu même a faites. Outre qu'aucun autre être ne peut imposer des loix, ou prescrire une forme de gouvernement, au Monde; parceque tous les autres êtres sont eux-mêmes partie du Monde; & qu'ils n'existent que dépendamment de Dieu.

3. Par la Providence de Dieu j'entends l'action, par laquelle Dieu gouverne le Monde par les loix, dont nous avons parlé; & par laquelle il pourvoit aux besoins de ses créatures de la manière, que nous avons expliquée. De sorte que de l'existence de ces loix suit nécessairement aussi celle de la Providence.

4. Il n'est pas impossible qu'il y ait de telles loix: au contraire nous avons lieu de croire qu'il y en a réellement. Il seroit

a. Je ne prétends pas me mêler ici des cas particuliers, qui se rapportent aux êtres inanimez & privez de la raison, tels que ceux dont Maimonidès dans *More Nebochim* fait mention; comme par exemple une feuille, qui tombe d'un arbre, une araignée prenant une mouche, &c. & qu'on dit être des *accidens parfaits*: quoiqu'il soit souvent difficile de les separer des cas des êtres raisonnables, & de connoître ce qu'est un *accident parfait*.

roit infiniment absurde d'avancer, qu'une chose est impossible à un Etre, dont la nature est infiniment au-dessus de toutes nos conceptions; si cette chose n'implique pas contradiction dans les termes mêmes: mais nous pouvons pourtant assûrer sans crainte d'erreur, qu'il est impossible à la créature, qui doit son existence à l'Etre infini, de s'arracher jamais si entiérement au pouvoir de son Créateur; de se mettre si bien, pour ainsi dire, hors de sa tutèle, que la manière d'exister de cette créature puisse jamais être réglée & déterminée sans l'influence du même Etre suprême, dont elle a reçû l'existence.

Quant aux substances inanimées, nous voions que le cas est réellement tel, que nous l'avons supposé ci-dessus. Les corps célestes, qui sont les plus considérables par leur grosseur, gardent constamment leurs stations: ils ne cessent jamais de faire, & de refaire les mêmes circuits une infinité de fois; par la détermination d'une loi constante & inviolable. Les corps plus petits & les particules de la matière obéissent continuellement aux loix d'attraction, d'impulsion, &c. Quand il y a dans les uns & les autres quelque changement apparent, il vient uniquement des différentes dispositions, & des diverses combinaisons des choses; mais ils agissent toûjours dans le fonds suivant les loix, qu'ils ont observées auparavant. Les loix de la gravité & du mouvement nous sont si familières, que nous sommes, pour ainsi dire, capables de compter leurs effets; & de nous en servir pour suppléer aux forces naturelles, qui nous manquent, par celles des machines, qui répondent constamment, ou à nos fins, ou à la manière, dont elles sont disposées. En un mot, bien loin qu'il soit impossible au Monde materiel d'être gouverné par des loix, l'expérience nous montre au contraire, que toutes les parties de la matière sont sujettes à des loix, qu'il ne leur est pas possible de violer.

Nous voions aussi, que les végétables ne suivent pas avec une moindre exactitude les loix, qui leur sont prescrites. Châque espèce est la production d'une semence particulière: châ-

chàque espèce a la même tissure de fibres: chàque espèce est nourrie par les mêmes sucs, qui lui sont également communiquez par la terre, qui sont digérez & préparez dans la même espèce de vaisseaux, &c. Les arbres reçoivent, pour ainsi dire, tous les ans leurs livrées particulières, & ils produisent constamment les fleurs, qui leur sont propres. Les familles des fleurs sont toutes habillées de la même manière; elles ont toutes une figure particulière à leurs espèces; & elles exhalent toutes les mêmes parfums: chàcune d'entr'elles a ses saisons; chàcune a reçû, diroit-on, de la Nature une profession & un métier, dont elles se servent industrieusement pour produire les alimens & les manufactures, pardonnez la catachrèse *, nécessaires aux animaux. La facilité, avec laquelle elles croissent, est proportionnée à l'utilité, dont la plûpart d'entr'elles sont au Monde animal: si leur demeure est fixée dans la terre; si elles sont insensibles & comme inutiles à la Société, elles sont ordinairement du genre commun †: enfin elles produisent une grande quantité de graine pour conserver & pour multiplier par là leurs espèces, qui périroient peut-être à cause de l'abondante consommation, qui se fait de leurs fleurs & de leurs graines. Il paroît par tout cela, que les fleurs sont conservées, & qu'elles répondent sans variation aux fins proposées dans leur production, en vertu de quelque réglement établi par l'Auteur de la Nature.

Pour venir à ce qui regarde les animaux; ils obéissent à des loix, qui, toutes compensations faites, leur sont communes avec les êtres inanimez, & avec les végétables *a*; du moins leurs loix sont elles semblables. Les individus de plusieurs espèces d'animaux, comme ceux des espèces des fleurs, ont généralement la même figure, & les mêmes membres, qu'il

a. Pline, dans le livre 16. chapitre 25. de l'*ordre que la Nature tient dans les semences*, parle des arbres dans les mêmes termes, qu'il fait des animaux.

* Figure de Rhétorique, qui se fait lorsqu'à faute d'un mot assez expressif, l'Orateur en emploie un moins propre.

† 'Αρρενοθήλεια, c'est-à-dire, qu'il convient au mâle & à la femelle.

qu'il faut entretenir & cultiver de la même manière: ils ont les mêmes vaiſſeaux; & ces vaiſſeaux ſont pleins de la même eſpèce de fluides & des mêmes glandes, pour la ſeparation & pour l'entretien des parties, qui tendent dans les uns & dans les autres à la même fin: ils ſont aiguillonnez par les mêmes appetits, par le même penchant, par les mêmes ſouci, de prendre leur nourriture, & de perpétuer leurs eſpèces. On peut dire que tout ce qui, ſans s'eloigner des voies générales, eſt conſerve de la même manière & par des méthodes fixes & immuables, obſerve la même règle, & qu'il eſt ſujet à la même loi; règle, & loi, qui, en agiſſant ſur lui & en le limitant, viennent d'un principe extrinſèque, ou qui lui ont été données avec ſa nature. Il y a de plus certaines obligations, qui réſultent de divers degrez de raiſon & de ſentiment, ou ſimplement de ſentiment, qu'il nous eſt impoſſible de ne pas ſentir intérieurement en nous-mêmes, dont nous ne pouvons nous empêcher d'obſerver quelques foibles traces dans les eſpèces inferieures à notre eſpèce, & qu'on ne peut regarder que comme des loix, ſelon leſquelles les animaux ſont néceſſitez à ſe mouvoir & à ſe gouverner; c'eſt-à-dire, pour m'exprimer autrement, par leſquelles l'Auteur de leurs natures les gouverne lui-même. Il eſt vrai, que ces loix n'impoſent peut-être pas une néceſſité abſolue; & qu'elles ne ſont pas de la nature de celles des êtres inanimez & purement paſſifs; parcequ'on doit ſuppoſer, que les êtres ſujets à ces loix, les hommes au moins, ont quelque degré de liberté; & qu'ils agiſſent par principe, & lorſqu'ils ſont déterminez par certains motifs. Cependant ces loix retiennent la nature de loix, quoiqu'elles ne ſoient pas parfaites; & elles peuvent faire partie de cette Providence, qui préſide ſur tout ce qui ſe paſſe dans le Monde. Je conſidère tous les avantages, que j'acquiers par mes propres & libres efforts, & par le droit uſage de mes facultez naturelles, comme des avantages, qui ſont auſſi réellement les effets de la Providence & du gouvernement de Dieu, que ſi Dieu me les donnoit immédiatement ſans que j'agiſſe; puiſque toutes mes

mes facultez & toutes mes forces, quelles qu'elles soient, dépendent de lui; & elles sont, par rapport aux avantages qu'elles me peuvent procurer [a], comme les instrumens de sa Providence à mon égard.

Je finis cet article en concluant, que bien loin qu'il soit impossible aux differentes espèces d'animaux d'être faites & placées d'une manière, qui leur procure une plus grande facilité de pourvoir à leur propre conservation & à leur deffense: j'entends autant que cette conservation & cette deffense sont compatibles avec l'œconomie générale du Monde, puisque quelques-unes de ces espèces ne peuvent pas bien subsister sans la destruction des autres; bien loin, dis-je, que cette disposition des animaux soit impossible, nous voions au contraire, que les hommes, les bêtes, les poissons, & les insectes ont des organes & des facultez si bien proportionnées aux besoins & aux occasions, qu'ils ont de trouver leur nourriture & leur proie, &c. que ceux, qui s'attâchent serieusement à l'étude de la Nature, ne peuvent assez s'en étonner. Si les hommes ont, ce semble, besoin pour conserver la vie, d'un plus grand nombre de choses qu'aucune autre espèce de créatures; c'est parceque, non contens du seul *Honnête* & du seul Necessaire, ils se sont eux-mêmes par leur luxe, par leurs débauches, & par les outrages qu'ils font scandaleusement à leur raison, réduits à l'impossibilité de conserver leur vie sans de très grands fraix.

Puisque le Monde n'a donc pas été laissé après sa production dans le cahos & dans la confusion; mais qu'il persevère dans une régularité aussi constante que sa durée: puisque les différentes espèces des êtres, qui y sont, ont toutes leurs emplois & leurs occupations particulières: puisque la nourriture des plantes & des animaux est assignée à châque espèce, & que quand les végétables & les animaux meurent, ils laissent

a. C'est pourquoi les Essemiens, dont parle Josèphe, & qu'on rapporte avoir *tout laissé à Dieu*, & exclus les efforts des hommes, étoient dans une grande erreur.

ſent des ſucceſſeurs pour occuper leurs poſtes, & pour ſervir à continuer le plan & l'œconomie de l'Univers, &c. ce n'eſt pas demander aſſez, que de demander ſeulement, qu'on accorde la poſſibilité d'une Providence générale. Nous voions, ou du moins nous pouvons facilement voir les preuves inconteſtables d'une telle Providence [a].

Le grand point eſt de donner raiſon de cette Providence, que nous appellons particulière; c'eſt-à-dire, de celle qui ſe rapporte à châque homme en particulier. Les Etres raiſonnables, & les agens libres ſont capables de faire le bien & le mal, de mériter des récompenſes, ou des peines: les uns font un bon uſage de leurs facultez, & les autres en font un mauvais: l'homme vicieux ſe repentira peut-être de ſes vices; peut-être ne ſe repentira-t-il pas; ſuppoſé qu'il ſe repente, il peut retomber, ou il évitera peut-être la rechûte: ceux-ci peuvent ſe laiſſer aller à de mauvaiſes habitudes ſans y prendre garde, par la force du mauvais exemple, &c. plûtôt que par malice, & ils ont alors beſoin d'être corrigez: on peut ſuppoſer que ceux-là s'adreſſeront à Dieu pour lui demander ſon ſecours & ſa bénédiction, &c. & on peut par conſéquent eſpérer, que Dieu exaucera leurs prières. De-là il naît de très grandes différences, qui demandent d'un Gouverneur juſte, qu'il encourage, qu'il récompenſe, qu'il corrige, qu'il châtie, qu'il protège, qu'il faſſe proſpérer quelques hommes, qu'il en abandonne d'autres, ou qu'il diminue du moins leurs degrez de proſpérité & de bonheur. Or le bon ou le mauvais état des hommes pendant le cours de cette vie, leur ſûreté ou leurs perils, leurs malheurs ou leurs heureux ſuccès, dépendent de pluſieurs cauſes, qui paroiſſent à peine pouvoir être toutes déterminées par la Providence. Ces cauſes dépendent des actions de l'homme même, & des effets naturels de ſa propre conduite; des

a. *Comme lorſque quelcun entre*, dit Cicéron, *dans une maiſon, dans une Academie, dans la place publique, il ne peut, en contemplant l'ordre, la diſpoſition, la diſcipline, qui regne dans tous ces lieux; il ne peut, dit-je, penſer, que tout cela a été fait ſans quelque raiſon; mais il doit conclurre au contraire, qu'il y a quelcun, qui préſide ſur tout cela, auquel on obéit*, &c.

des actions des autres, qui se rapportent immédiatement à lui, ou qui l'intéresseront dans la suite; du cours de la Nature, qui doit sans doute l'intéresser; de plusieurs incidens en un mot, dont on ne peut rendre aucune raison[a]. Quant à ses actions propres, il lui est impossible de connoitre toûjours dans ce labyrinthe du Monde les voies, qui conduisent à la félicité, ou qui en éloignent: supposé même qu'il sache ce qu'il faut faire pour y parvenir, il est peut-être dans l'impuissance d'agir. De plus, si les actions des autres hommes sont libres, comment seront-elles déterminées à être bonnes, ou mauvaises, selon qu'il les faudroit pour servir aux vûes particulières d'un autre homme; puisque cette détermination est incompatible avec la liberté? Outre que la plûpart des hommes agissant en conséquence de leur liberté, & des différens degrez de jugement & de force, qui leur sont propres; il faut nécessairement que leurs actions dérangent, & qu'elles embrouillent extrémement les desseins d'autrui[b], puisqu'elles conspirent, pour ainsi dire, les unes contre les autres; puisqu'elles se coupent; puisqu'elles se traversent; puisqu'elles sont quelquefois dans une opposition directe; en un mot puisqu'elles ont des effets différens dans les hommes d'un naturel différent, ou qui se trouvent dans de différentes conjonctures. Pour venir enfin au cours général de la Nature; s'il arrive qu'un homme de bien passe au pied d'un édifice qui s'écroule, peut-on espérer que, pour le délivrer, Dieu arrêtera la force de la gravité jusques à ce que cet homme de bien soit passé; ou pouvons-nous croire, que la chûte de cet édifice seroit hâtée, & que la gravité seroit augmentée pour attraper un méchant hom-

a. Les petites choses ont souvent des effets imprévus & considérables; & les grandes en ont souvent de fort petits. La seule vûe d'une figue, montrée en plein Sénat à Rome, fut l'occasion du renversement de Carthage: *ce que n'avoient pû faire*, comme le remarque Pline livre 15. ch. 18. *les batailles de Trebie, de Trasimène, de Cannes qui furent comme des tombeaux du nom Romain, ni l'Armée des Carthaginois campée à trois milles de Rome, ni Annibal même qui vint à cheval jusques à la Porte Colline.*

b. Tandis que chacun fait ses efforts pour faire réussir ses desseins, il faut nécessairement qu'il se trouve en opposition aux autres: *puisque*, selon Lucrèce livre 5. vers 1122. *la multitude de ceux, qui aspirent aux prémiers honneurs, en a rendu le chemin difficile.*

homme, qui viendroit à paſſer, pour l'écraſer, pour en faire un exemple [a]. Si la ſûreté & le bonheur d'un homme dépendoient des vents & des pluies, faudroit-il qu'une nouvelle & extraordinaire influence de Dieu cauſât de nouveaux mouvemens dans notre Atmoſphère, & que ſes parties flottantes reçûſſent de nouvelles impreſſions & de nouvelles loix? Les nuées feront-elles précipitées, ou tenues ſuſpendues [b] au gré d'un, ou de deux hommes en particulier? Outre que les conditions & les intérêts des hommes ſont ſouvent ſi différens, & quelquefois ſi contraires, qu'on peut à peine les concilier enſemble. Le vent, qui fait entrer un vaiſſeau dans le port, repouſſe l'autre en pleine mer; & les pluies, qui ſuffiſent à peine pour communiquer la fertilité aux montagnes, inondent bien ſouvent les vallées [c]. Devons nous enfin attendre des miracles [d]? Ne peut-il pas y avoir une Providence particulière, qui s'accommode à tous les beſoins & à toutes les demandes de châque individu, ſans une réitération continuelle de miracles, & ſans forcer la Nature, ni la liberté des agens libres. Pour moi, je ſuis détermi-né

a. Ou n'eſt-il pas plus vraiſemblable, *que celui, ſur lequel l'édifice tombera, mourra, quel qu'il puiſſe être*, pour me ſervir de l'expreſſion de Plotin?

b. Nous trouvons quelque choſe de plus dans la Paraphraſe d'Onkelos, où il eſt dit, qu'à la prière de Moïſe, Exode 9. 33. *la pluie, qui étoit prête à tomber, ne parvint point juſques à terre.* Raſchi * explique ce paſſage de la même manière: *La pluie ne parvint point juſques à terre, & les gouttes, qui étoient dans l'air, ne parvinrent pas non plus à terre.*

c. *Entre ceux qui navigent, l'un fait des vœux pour faire ſouffler le vent du Nord, & l'autre celui du Sud: le laboureur demande la pluie, & le foulon le ſoleil*, Lucien dans ſon *Icaromenippe* vers la fin du tome 2. page 227.

d. Pluſieurs Auteurs ont fait ces raiſonnemens. De ſorte que le Rabbin Albo dit de quelques Prophètes, & *de quelques Saints, qu'ils changent la Nature, ou que la Nature ſe change pour l'amour d'eux.* De même le Rabbin Iſaac Abouab dit, que le bien, ou le mal, qui arrive à un homme dans ce Monde comme une récompenſe, ou comme une punition, *n'eſt effectivement qu'un miracle: & ce miracle étant naturellement caché, celui qui vient enſuite à le découvrir, doit penſer, qu'il eſt fait pour le conduire dans ce Monde.* Ainſi le Rabbin Abarbanel avance, *que la puiſſance Divine change même les natures* des choſes *ſuivant l'ordre de la Providence*, &, conformément à ce principe, nous trouvons cette prière d'actions de graces dans *Seder tephilloth, Nous te rendons graces ---- ſuivant tes miracles, qui ſont toûjours avec nous.*

* C'eſt-à-dire, le Rabbin Salomon Jarchi.

né à croire fermement qu'il y en a une par les raiſons ſuivantes.

1. Il ne me paroit pas impoſſible que Dieu ſache l'avenir: il eſt très raiſonnable au contraire de croire, qu'il connoit, & qu'il faut néceſſairement qu'il connoiſſe les choſes futures. Tout ce qui arrive dans le Monde, & qui ne vient pas immédiatement de lui, eſt l'effet des cauſes machinales, ou du mouvement des êtres vivans, & des agens libres. Nous avons déjà vû, que le hazard ne peut être une cauſe: or ſi ce qui arrive dans le Monde eſt l'effet des cauſes machinales, il n'eſt pas impoſſible à cet Etre, duquel dépendent l'exiſtence & la nature de châque choſe; & qui doit par conſéquent connoitre toutes les facultez de châque être, & tous les effets qui en ſeront produits; il n'eſt, dis-je, pas impoſſible à un tel Etre d'appercevoir, à travers cet enchainement de cauſes & d'effets, tout ce qui en naitra[a]; il eſt au contraire impoſſible qu'il ne le faſſe point. Nous pouvons prédire nous-mêmes quel ſera l'effet d'une machine ſi nous connoiſſons la bonté des matériaux, avec leſquels elle eſt conſtruite, & la force & la détermination des cauſes qui la mettront en mouvement.

Si ce qui arrive eſt l'effet du mouvement volontaire des agens libres: il eſt manifeſte, que les hommes, & par eux nous pouvons juger de tous les autres êtres, ne ſont libres, que par rapport aux choſes, qui ne ſont point au-deſſus de leur ſphère; & Dieu ſait combien cette ſphère eſt bornée: Leur liberté conſiſte dans le pouvoir d'agir, comme ils y ſont déterminez par leur propre jugement, & par leur raiſon, ſans y être forcez par aucune néceſſité; ou de négliger de faire uſage de leurs facultez intellectuelles, en s'abandonnant aux mouvemens & aux inclinations du corps, qui agit comme machinalement, ſi la raiſon le laiſſe à lui-même. Or un

a. Ce que Senèque dans un ſtile Paien dit des Dieux, peut être appliqué au véritable Dieu: *L'enchainement de ſes ouvrages lui eſt connu: & il voit toûjours à découvert toutes les choſes, qui doivent*, pour ainſi dire, *lui paſſer par les mains: il nous découvre dans les lieux les plus retirez*, &c.

un Etre, qui fait ce qui eſt à la portée de l'homme, ou ce qui ne l'eſt point; qui connoit la diſpoſition, la méchanique, les penchans du corps humain; qui n'ignore point la nature & l'étendue de notre entendement, ni ce qui déterminera cet entendement à choiſir plûtôt un objet qu'un autre; auquel ſont découvertes, & la ſuite & la liaiſon naturelle des cauſes ſecondes, & la manière dont ces cauſes agiſſent ſur nous [a]; un Etre, dis-je, inſtruit de tout cela peut connoitre ce que les hommes feront, s'il peut ſeulement être inſtruit d'un autre point; ſavoir, ſi les hommes feront uſage de leurs facultez intellectuelles. Puiſque nous pouvons nous-mêmes, foibles & bornez comme nous ſommes, prédire en quelque manière, comment ſe fera cet uſage: puiſqu'il ſemble qu'il ne manque qu'un degré à notre connoiſſance pour être parfaite à cet égard; comment aurions-nous l'audace de refuſer à l'Etre infiniment parfait, ce ſeul degré de connoiſſance? Comment pourrions-nous penſer, qu'il ne peut pas connoitre, ſi un agent libre fera uſage de ſes facultez intellectuelles; ſur-tout ſi nous rappellons à notre ſouvenir, que le pouvoir de faire cet uſage vient uniquement de lui [b]?

Remarquons encore la pénétration merveilleuſe, avec laquelle certains eſprits entrent non ſeulement dans les cauſes & dans leurs effets phyſiques, mais encore dans les actions humaines futures & contingentes. Conſiderons, combien il nous eſt ſouvent facile de prévoir ce que feront des perſonnes, dont nous connoiſſons le caractère & la condition. Réfléchiſſons ſur la facilité, avec laquelle nous prédiſons nous-mêmes certaines révolutions générales, quoique nous ignorions les faits, dont elles dépendent [c]. Obſervons encore combien cette pénétration eſt dans les uns ſupérieure à celle qui

a. *Car Dieu, Créateur des Etres vivans, connoit parfaitement ſes ouvrages*, Philon Juif.

b. *Nos propres volontez*, dit St. Auguſtin, *ſont renfermées dans l'ordre des cauſes, qui eſt invariable dans les idées de Dieu, & qui eſt l'objet de ſa préſcience*, &c.

c *Quoiqu'on ne puiſſe pas deviner l'iſſue d'un combat; cependant j'y découvre*, dit Cicéron, *la fin de la guerre*; & un peu plus bas il ajoûte, *qu'il la voit auſſi bien par l'eſprit, que les choſes mêmes qui tombent ſous ſes yeux.*

qui eſt dans d'autres. Reconnoiſſons enfin, que s'il y a des eſprits plus parfaits que le nôtre; eh! qui a aſſez d'amour propre pour en douter? S'il y a, dis-je, des eſprits plus parfaits que le nôtre, il faut qu'ils aient ces connoiſſances dans un plus haut degré; dans un degré proportionné à l'excellence de leur nature. Qu'on m'accorde en un mot, comme on ne peut s'empêcher de le faire, que cette prévision eſt dans Dieu proportionnée à ſa nature, comme elle eſt dans les autres êtres proportionnée à la leur; & il ſuit de-là qu'elle eſt infinie; & par une ſeconde conſéquence toutes les actions futures des agens libres ſont à la fois dévoilées & expoſées aux yeux de Dieu. Car cette préſcience ne feroit point infinie, qui feroit bornée aux choſes préſentes, aux choſes paſſées, ou à celles qui arriveront néceſſairement: il faut qu'elle s'étende encore à celles qui ſeront volontairement produites par les agens libres.

Ce que nous avons dit, n'eſt après tout qu'un foible eſſai pour montrer les progrès, que nous pouvons faire dans la découverte de l'avenir: mais comme nous n'avons point d'idée complette d'un Etre parfait & infini, ſes facultez, & ſurtout ſa préſcience, ſurpaſſent infiniment notre entendement: elle doit être différente, & infiniment au-deſſus de toutes les manières d'appercevoir les choſes, qu'il nous ſoit poſſible de connoitre [a].

Nous connoiſſons les faits par le ſecours de nos ſens, par la force de notre mémoire, par les impreſſions faites ſur l'imagination, & par le témoignage des autres hommes, qui peut être compris dans le fonds ſous le témoignage des ſens. Car ſi nous ſavons quelque fait par le rapport d'autrui, nous ne connoiſſons, à proprement parler, que ce rapport; c'eſt-à-

a. *Et cette ſcience* * *n'eſt pas de même eſpèce que la nôtre*, Maimonidès. *Elle ne diffère pas ſeulement de la nôtre dans l'étendue; mais encore par rapport à ſon eſſence*, le même.

* C'eſt-à-dire, la ſcience de Dieu, laquelle ce ſavant Rabbin compare avec la nôtre, en faiſant voir la différence, qui eſt entr'elles, dans ſon *More Nebuch*, part. 3. chap. 20. Livre ſi ſouvent cité dans cet Ouvrage.

à-dire, que nous l'avons oui dire. Or toutes ces différentes manières de connoitre les faits supposent qu'ils sont passez, ou présens, sans qu'il s'ensuive de-là, qu'il n'y a pas d'autre manière de les connoître. Cette conséquence est si fausse, que puisque Dieu n'a point les organes du sentiment, ni des facultez aussi imparfaites que le sont même les plus parfaites que nous avons, il ne peut connoitre les faits de la manière, dont nous les connoissons: & s'il ne les connoissoit pas d'une autre manière, il ne pourroit pas les connoitre du tout, quoique les faits fussent même présens. C'est pourquoi il faut qu'il y ait dans Dieu plusieurs manières, ou du moins une manière de connoître les faits différente de la nôtre. Puisque la difficulté, que nous trouvons à déterminer, si on peut connoitre l'avenir, vient principalement de ce que, sans y faire attention, nous examinons s'il peut être connu de la manière, dont nous le connoissons; cette difficulté s'évanouit, quand nous venons à faire réflexion, que l'avenir doit nécessairement être connu de Dieu d'une manière différente de la nôtre, & d'une manière parfaite & digne de lui. Les choses futures, ou celles qui sont futures par rapport à nous, peuvent être aussi réellement l'objet actuel des connoissances divines, que le présent est l'objet actuel de la nôtre: & nous ne pouvons pas dire [a], quel rapport le passé, le présent, & l'avenir ont avec l'Esprit divin; ni en quoi ce passé, ce présent, & cet avenir différent par rapport à Dieu. Il n'y a point de son pour un sourd; de lumière, ni de couleurs pour un aveugle. Définissez tant qu'il vous plaira; expliquez de la manière la plus proportionnée à l'état de ce sourd & de cet aveugle, la nature du son & des couleurs; ils ignoreront toûjours, & la nature de ces deux propriétez de la matière, & la manière dont l'ame vient à les connoitre. Nous ne sommes pas plus en état d'expliquer la manière de connoitre l'avenir, qu'un sourd & un aveugle le sont, de dé-

a. *Nous ignorons ce qui peut, ou ne peut pas être*: pour nous servir des paroles de Lucrèce, livre 5. vers 89. dans un sens plus propre que ne le fait cet Auteur.

définir la nature des ſons & des couleurs, & le moien dont l'ame les apperçoit; ſans que notre impuiſſance empêche qu'il ne puiſſe y avoir un moien de connoitre les choſes futures auſſi réel, que l'eſt celui de connoitre les ſons & les couleurs. Comme il manque à un ſourd & à un aveugle un des cinq ſens, pour parvenir à cette connoiſſance, dont ils n'ont aucune idée; de même il nous manque quelque ſixiême organe, quelque faculté, dont les événemens à venir ſont les propres objets: & nous avons auſſi peu de fondement de nier l'exiſtence d'une telle faculté, que les ſourds & les aveugles en ont de nier la réalité des ſens de l'ouie & de la vûe.

Nous ne pouvons être en droit de conclurre, qu'il eſt impoſſible à un Etre parfait de ſavoir ce qu'un agent libre choiſira de faire, juſques à ce que nous comprennions toutes les facultez de cet Etre; c'eſt-à-dire, juſques à ce que nous ſoions nous-mêmes parfaits & infinis [a]. Tant s'en faut donc, que nous puiſſions avancer avec quelque apparence de raiſon, qu'il eſt impoſſible que Dieu ait une telle connoiſſance.

En dernier lieu, non ſeulement la connoiſſance de l'avenir n'eſt pas impoſſible; mais il ſuit néceſſairement de ce que nous avons prouvé plus haut, de la nature & des perfections divines, que rien ne peut être caché à Dieu. Car ſi l'ignorance en général eſt une imperfection, l'ignorance de l'avenir en eſt par conſéquent une autre: & ſi on doit exclurre de la nature divine toute ſorte d'imperfections, celle-ci doit néceſſairement l'être.

Il y a à la vérité un préjugé contre la préſcience de Dieu, fondé ſur cet argument. Si Dieu connoit l'avenir, il le connoit certainement & infailliblement: ſi l'avenir eſt connu infailliblement, il ceſſe d'être contingent; & par une troiſiême conſéquence, il ceſſe d'être la matière de no-

a. Prétendre de vouloir comprendre la manière, dont Dieu comprend les choſes, c'eſt la même choſe, que de tâcher d'*être nous-mêmes Dieu*, Maimonidès dans l'Ouvrage cité, part. 3. chap. 21.

notre liberté. Donc la préſcience de Dieu & la liberté de l'homme ſont incompatibles.

Rép. Il eſt conſtant, qu'une choſe ne change point de nature, parcequ'elle eſt connue par avance: car ſi elle eſt bien connue, elle eſt connue pour ce qu'elle eſt; & cette connoiſſance ne cauſe aucun changement dans ſa nature. La vérité eſt, que Dieu prévoit les actions des agens libres, parcequ'elles feront; & elles ne feront pas, parceque Dieu les a prévûes [a]. Quand je vois un objet dans un certain endroit, l'infaillibilité de mes facultez ſuppoſe que cet objet eſt réellement dans le lieu, où je l'apperçois être: cependant on ne peut pas dire que cet objet eſt là, parceque je l'y découvre; & que la vûe, que j'en ai, eſt cauſe qu'il y eſt; mais c'eſt parcequ'il y eſt, que mon œil l'y découvre. C'eſt l'objet qui détermine ma ſenſation; & dans le prémier cas, c'eſt le choix futur de l'agent libre, qui détermine la préſcience de Dieu; ſans que cette préſcience ſoit moins infaillible [b] pour être déterminée par les cauſes ſecondes.

Suppoſons qu'on faſſe ces deux propoſitions contradictoires: B ira Dimanche prochain à l'Egliſe: B n'ira pas Dimanche prochain à l'Egliſe. Suppoſons encore que B eſt un agent libre, & qu'il dépend uniquement de ſa propre volonté d'y aller, ou de n'y aller pas. Dans cette ſuppoſition, B peut faire une des deux choſes; il peut aller, ou n'aller pas: cependant il n'en peut faire qu'une des deux: & il faut de toute néceſſité qu'il la faſſe. Une de ces deux propoſitions eſt donc certainement véritable: ce n'eſt pas néanmoins la vérité de cette propoſition, qui le force à accomplir ce qu'elle contient: au contraire, c'eſt la vérité de la propoſition, qui nait du choix qu'il fera. Si cette vérité ne le

a. *Sa ſcience, s'étendant ſur l'avenir, n'exclud pas les objets poſſibles de leur nature*; Maimonidès dans *More Neboch.* part. 3. chap. 20. On pourroit inſérer beaucoup d'autres autoritez ſur cette matière, celle en particulier d'Abarbanel, que je paſſe pourtant ſous ſilence.

b. *Car comme l'homme ne force point à l'action les choſes qui ont été faites, ſimplement en s'en reſſouvenant; de même Dieu ne force point à l'action les choſes futures, en les connoiſſant par avance.* Excellent argument de St. Auguſtin.

le force point, la force de cette vérité le force encore moins. Nous pouvons sans doute supposer, que B sait certainement par avance, s'il choisira d'aller à l'Eglise, ou non: j'entends qu'il le sait, entant que son action dépend de son choix: or même dans ce cas la préscience de B n'est pas incompatible avec sa liberté: si donc nous pouvons simplement supposer, que Dieu connoit aussi bien ce qui arrivera que B même; nous trouvons, que la préscience de Dieu peut s'accorder avec la liberté de B.

En un mot, il n'implique pas contradiction d'affirmer, que Dieu connoit certainement de quel côté tournera le choix des hommes: on ne peut donc pas dire, qu'il lui soit impossible de prévoir ce choix.

2. Il n'est pas impossible, que l'Auteur de la Nature ait dès le commencement prescrit des loix, & disposé l'enchainement naturel des causes secondes & de leurs effets, d'une manière à pourvoir, sans déranger le cours ordinaire de la Nature [a], non seulement aux besoins généraux des différentes espèces d'êtres; mais encore à chaque événement particulier, ou du moins à la plûpart de ces événemens. Il est vrai qu'il résulteroit de là un plan merveilleux, dans lequel tout l'avenir seroit comme placé dans un seul point de vûe: il seroit contemplé tout à la fois: il seroit ramassé tout ensemble. Mais quand je considère quel composé de merveilles l'Univers est à tant d'autres égards; quand je considère la nature de Dieu, sa grandeur incompréhensible, sa parfaite excellence; quand je pense qu'il ne peut rien ignorer, non pas même aucun des besoins, aucune des actions particulières des individus à venir; & qu'il faut que tout ce qui vient de lui, comme Cause prémière, s'accorde

a. Les choses arrivent, *& selon l'ordre naturel, & selon la raison:* & même *on doit croire, que des plus petites choses sont réglées, & ont entr'elles quelque liaison*, Plotin. Ce raisonnement de Senèque a quelque rapport à notre sujet: *Je dis, que la foudre n'est pas envoiée particulièrement par Jupiter: mais que toutes choses sont disposées de manière, que les choses, que Jupiter ne fait pas immédiatement, ne sont pourtant pas faites sans une raison, que Jupiter fait.... car quoiqu'il ne les fasse pas immédiatement, il les fait pourtant faire.*

de à former un ſyſtême uni, régulier, & digne d'un ſi grand Auteur: quand, dis-je, mon eſprit s'arrête à toutes ces réflexions, il m'eſt impoſſible de nier, qu'un tel arrangement ſoit au-deſſus de ſa puiſſance [a]. Le ſuccès, que je dois raiſonnablement attendre de mes prières & de mes efforts, pour ſi petit que ſoit le rang, que je tiens dans le Monde [b], peut auſſi bien entrer dans l'ordre des révolutions, qui procedent du cours fixe de la Nature, que peuvent le faire les autres créatures pour ſi excellentes qu'elles ſoient, & les plus merveilleux phénomènes.

Peut-être je rendrai ma penſée plus intelligible en l'exprimant ainſi. Suppoſons que M ſache certainement, que s'il venoit à l'extrémité de ſa vie, L lui demanderoit un leg d'une manière ſi preſſante, ſi humble, & accompagnée de ſi bonnes diſpoſitions, que M jugeroit à propos d'accorder la demande. Sur ces entrefaites M fait ſon teſtament, par lequel il lègue à L ce que celui-ci devoit lui demander; & il met enſuite ſon teſtament ſous la clef. Nous ſuppoſons que ceci ſe paſſe pluſieurs années avant la mort de M, & tandis que L ne s'attend point à ce leg, & qu'il n'en a pas même la moindre penſée. Quand la dernière maladie de M arrive, L ne manque pas de faire ſa demande, qu'on accorde, non pas en vertu d'un nouveau teſtament, mais en vertu de celui qui a été fait auparavant, & qu'on ne change en rien: le leg au reſte n'auroit jamais été fait ſans la demande. Or le don peut être appellé l'effet d'une action à venir, & il dépend autant de cette action, que s'il avoit été fait après elle. Ainſi s'il avoit été prévû, que L ne demanderoit pas le don; & ſi à cauſe de cette ſeule omiſſion de demander, il avoit été exclus du teſtament, cette excluſion ſeroit un effet de ſa conduite, quoique celle-ci fut de plus fraiche date que l'excluſion même. En un mot, il n'y a rien de dif-

a. Il ſemble que ce ſoit là la penſée d'Euſèbe, quand il dit, que la divine Providence *établit un ordre convenable dans tous les évènemens.*

b. *Car*, ſelon l'expreſſion de Philon, *j'ai appris à peſer ma propre foibleſſe.*

difficile dans cette ſuppoſition, ſi on accorde * que L prévoit le cas [a]. De même les prières, que les gens de bien offrent, & que les méchans négligent d'offrir à l'Etre, qui fait tout, peuvent être dans le cours naturel des choſes ſuivies d'effets convenables, & prévus depuis long-temps. Cette poſſibilité s'étend également ſur les actions particulières des hommes, & ſur leur conduite en général.

Châcun peut remarquer, que les individus de l'humanité ſont ordinairement, ou du moins en quelque degré, récompenſez, ou punis par les loix générales, & par le cours ordinaire de la Nature. La paix, la ſanté, le bonheur ſont les naturelles, quoique nous ne puiſſions par dire les conſtantes, compagnes de la vertu: & celles du vice ſont la privation des plaiſirs honnêtes, un corps accablé de maladies, les dettes, & le trouble. Si B eſt donc homme de bien & heureux; ſi C eſt vicieux, miſérable, & accablé d'un tardif & inutile repentir, ces deux cas ſont en effet auſſi bien reglez, que ſi Dieu avoit fait dans cette occaſion un uſage extraordinaire de ſa puiſſance, quoique ce bonheur & ce malheur arrivent par le cours naturel des choſes, & dans la ſuppoſition que les deux cas ſont tels qu'ils doivent naturellement être; c'eſt-à-dire, que l'homme de bien ſoit favoriſé, & que le méchant ſoit puni de ſes vices.

3. Il n'eſt pas impoſſible que les hommes, dont les natures & les actions ſont prévues, ſoient introduits dans le Monde, dans un tel temps, dans un tel lieu, & dans de telles conjonctures, que leur conduite puiſſe ſe rencontrer, non ſeulement avec le plan général de l'Univers, mais influer mê-

a. Le cas rapporté fournira peut-être une réponſe à ce qui eſt dit dans la Miſchna *Maſſ. Barachot* chap. 9. *Celui qui s'exhale en cris ſur ce qui eſt paſſé, fait certainement une prière inutile*, &c.

* Les ennemis de la Préſcience n'admettront jamais une telle ſuppoſition: car puiſqu'ils ne veulent pas l'admettre dans Dieu, dont les lumières ſont infinies, ils l'admettront bien moins dans l'homme, dont les connoiſſances ſont ſi bornées: mais le raiſonnement de l'Auteur eſt aſſez fort ſans cette comparaiſon.

même fur plufieurs révolutions particulières a. Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que les Planettes, & les plus confidérables parties de la matière font difpofées dans un tel ordre, qu'elles compofent un noble fyftême, fans que la force naturelle de leur attraction, ou le pouvoir, qui eft en elles, équivalent à cette force, ni aucune des loix de leur mouvement foit retardée ou détruite: au contraire la difpofition & la conftante exactitude, avec laquelle ces Planettes obéiffent à ces loix & à cette force, fervent au principal deffein de la Nature. Or pourquoi n'y auroit-il pas dans les idées divines une efpèce de plan de l'Hiftoire future du Genre-humain, auffi bien que de l'ordre, du mouvement, & des différens afpects des plus grands corps materiels? Pourquoi croira-t-on, qu'il eft moins poffible à l'homme qu'à ces corps d'être entrainez par quelque loi fecrette, quoique d'une nature différente; ou par le gouvernement & par l'influence immédiate d'une puiffance invifible, qui préfide fur tout. Pourquoi en un mot les hommes ne pourroient-ils pas être placez de manière à pouvoir tous remplir le plan général du Monde, par le libre ufage de leurs facultez, par l'union, ou par la contrariété de leurs intérêts & de leurs inclinations, par l'influence & par l'importance de leurs différens degrez de talens naturels, de puiffance, de richeffes, &c. Puifque les chofes générales ne font qu'un compofé de corps particuliers, & que les actions & la condition de châque homme font comprifes dans le plan de la Nature; ces hommes ne peuvent avoir la facilité de concourir au but principal, & d'entrer comme il faut dans le deffein général des

a. Si Platon ne fût pas né du temps de Socrate, il eft probable qu'il ne feroit pas devenu ce qu'il devint: il avoit donc, avec la permiffion de Lactance, raifon de remercier Dieu d'*être né Athénien, & contemporain de Socrate.* Comme Antonin livre 1. remercie les Dieux *de lui avoir procuré la connoiffance d'Apollonius, de Rufticus, & de Maximus* *.

* C'étoit trois Philofophes Stoïciens fes Précepteurs, qu'il loue beaucoup d'avoir pris un grand foin de fon éducation, comme on peut le voir dans le livre cité, §. 7. 8. & 15. où il raconte ce que châcun d'eux lui avoit appris.

des affaires du Monde; s'ils ne sont placez parmi ceux de leur propre espèce, d'une telle manière qu'eux, leurs actions, & leur condition se répondent en gros les unes aux autres, s'ajustent bien ensemble, ou ne soient pas du moins incompatibles.

Il n'y a aucune contradiction, aucune absurdité, dans tout ce systême; on peut donc du moins le supposer: & de-là il s'ensuivra, qu'une Providence particulière ne répugne pas à la liberté essentielle aux actes humains. Sans difficulté, cette supposition ne va pas au-delà du pouvoir d'un Etre tout-puissant & tout-parfait, bien plus, elle est digne de lui; & tout homme enfin, qui réfléchit comme il faut sur ces deux paroles, *tout-puissant* & *tout-parfait*, & qui en prend bien le sens; cet homme, dis-je, est forcé à admettre la réalité d'une Providence particulière.

Je suis persuadé, que les Anciens avoient quelque pensée approchante de celle-là; puisqu'ils admettoient, pour la plûpart, l'influence du Destin: & il ne paroit pas cependant, qu'ils aient jamais pensé, qu'ils ne fussent pas maitres de leurs propres actions [a].

4. Il n'est pas impossible, & c'est ce que j'ai uniquement en vûe de prouver ici, il n'est, dis-je, pas impossible, que plusieurs choses, qui se rapportent en même temps à plusieurs événemens, arrivent par le moien d'une secrette & quelquefois subite influence sur nos esprits [b], ou sur les esprits

a. Platon & les Stoïciens soûtenoient selon Plutarque, que le Destin *est une connexion de causes bien réglée, dans laquelle sont aussi renfermées les choses qui nous regardent, de manière que les unes dépendent du Destin, & que les autres n'y sont point sujettes.* Plutarque *de Placitis Philosophorum*, tom. 2. p. 885.

b. Les Paiens étoient de cette opinion; autrement Homère n'auroit pas eu les occasions d'introduire ses Dieux, comme il a fait; *Minerve aux yeux bleus lui a mis cela dans l'esprit*, *Odyssée* liv. 21. 1. *Mais quelque Dieu lui a renversé l'esprit*, le même dans le même Poème, livre 14. vers 178. La même pensée est souvent répétée. Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. pag. 229. explique ainsi ce passage: *Homère n'introduit pas Dieu ôtant, mais mouvant le libre-arbitre; ni opérant sur les appetits, mais sur les objets, qui nous portent à ces appetits.* Dans la suite il est rapporté, que les Dieux secourent les hommes, *en excitant dans l'ame l'action & le vouloir, par certains commencemens, par certains objets, & par certaines notions; ou au contraire en les détournant, & en les reprimant*, Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. p. 229.

prits de ceux, dont les actions peuvent nous intéresser. S'il est nécessaire, par exemple, d'empêcher la ruine de N, ou de prévenir un malheur qui lui arriveroit certainement, s'il passoit par un tel chemin & à une telle heure, comme il en avoit le dessein; il s'offre peut-être sur ces entrefaites de nouvelles raisons, qui le determinent à n'y aller point du tout, ou à ne point passer par le même chemin, ou à choisir une autre heure; ou il oublie peut-être entiérement son voiage. Supposons, pour donner un autre exemple, que si N est délivré d'un dangereux ennemi, c'est parceque de nouvelles réflexions l'empêchent d'aller, où son ennemi doit se trouver; ou que son ennemi est lui-même détourné par de semblables motifs de tomber sous les pas de N; ou que le ressentiment de cet ennemi est appaisé; ou qu'on suggère à N quelque nouveau moien de se bien deffendre, & qu'on anime sa vigueur & son courage. Par de semblables moiens un homme peut non seulement être délivré des périls & des calamitez, qui le menaçoient; mais il peut encore être comblé d'avantages & d'heureux succès: tandis qu'un autre peut tomber d'un autre côté dans des disgraces & dans des malheurs, en punition des crimes qu'il a commis. Je dis donc que tout cela peut arriver: car puisque les mouvemens & les actions, qui dépendent de la volonté, dépendent aussi du jugement: de même que nos jugemens dépendent à leur tour de la manière, dont les objets se présentent, ou ne se présentent pas à l'esprit; il peut naitre de-là, sans aucune suspension, ou violation des loix constantes de la Nature, de nouvelles velléitez, ou de nouveaux desseins: on peut prendre de nouvelles mesures: on peut cesser de penser *: on peut prévenir la production de plusieurs choses, qui seroient arrivées; ou en

* C'est-à-dire, qu'on peut cesser de réfléchir sur ses pensées: car je ne croi pas que l'Auteur entende, que l'ame puisse jamais être sans quelque pensée actuelle; puisque si la pensée actuelle n'est pas l'essence de l'ame, comme le prétendent les Cartésiens, il est du moins constant, qu'elle lui est essentielle; & que l'ame ne peut pas plus être sans une pensée actuelle, que la matière sans une extension, & sans une couleur actuelles. Comme nous l'avons déjà insinué ailleurs.

en faire naitre d'autres, qui n'auroient jamais été produites, si les objets ne se fussent jamais présentez dans un nouveau point de vûe; si les mediums, qui nous les font appercevoir, n'avoient pas été changez; si les esprits n'avoient pas reçû de nouvelles forces, ou de nouvelles impressions; si les passions n'avoient pas été excitées, ou reprimées; si la faculté de juger n'avoit pas été animée, ou affoiblie; si l'attention n'avoit pas été suspendue, &c. Or il est évident selon moi, que rien de tout cela n'est impossible: car les opérations de l'esprit, suivant en quelque manière des dispositions actuelles du corps, plusieurs pensées, plusieurs desseins, ou plusieurs absences d'esprit, peuvent provenir des causes corporelles, qui agissent elles-mêmes conformément aux loix générales du mouvement & de la matière: & alors ce cas s'accordera avec celui, que nous avons expliqué dans le second article: ou ces opérations peuvent être causées par ce que d'autres hommes ont dit, ou fait; & le cas sera semblable à celui, qui est couché dans le 3. article: ou elles peuvent enfin être les effets de la suggestion, de l'impulsion, de l'inspiration insensible & secrette d'une substance spirituelle, qui est sans doute Dieu même. Car personne ne peut nier la réalité de ces influences imperceptibles & de ces douces inspirations; j'entends que personne ne peut dire avec certitude, qu'il n'y a point de ces inspirations & de ces influences. Je crois au contraire, que parmi ceux qui ont réfléchi sur eux-mêmes & sur le train ordinaire de leurs affaires, il s'en trouvera peu, qui en méditant sur leur vie passée & sur les divers incidens, dont elle peut être remplie, n'aient découvert plusieurs exemples de ces inspirations, & ils ne peuvent s'empêcher de reconnoitre, que leur manière ordinaire de juger & de penser n'ait été alors extraordinairement changée dans plusieurs occasions, sans savoir par qui, ni comment [a], ni pourquoi; c'est-à-

[a]. *Je ne sai, comment le jeune-homme, qui nous versoit à boire, se trompant me donna le verre, où étoit le poison, & à Ptéodore celui où il n'y en avoit point*, dit Callidemidas, qui reservoit le poison pour Ptéodore, Lucien dans ses *Dialogues des Morts*, tom. 1. p. 158.

à-dire, qu'on a fait alors des actions, qui donnent ensuite lieu de s'étonner, comment on les a faites; & on découvre en même temps, qu'elles ont eu des conséquences très remarquables dans le cours de la vie [a]. Je ne parle point ici des hommes ébêtez par trop de vin, ou enchantez par de seduisantes tentations; la chose est également vraie à l'égard de ceux qui sont dans leurs momens les plus tranquilles, & les plus propres à la méditation.

La possibilité de ces inspirations des pensées & des desseins extraordinaires peut encore être rendue plus sensible par notre expérience journalière: il s'élève souvent en nous des pensées, auxquelles nous n'avons pas été portez par les discours, par la lecture, par la suite du raisonnement; mais elles nous surprennent, & elles se glissent tout-à-coup dans notre esprit, sans savoir d'où elles viennent [b]: si elles sont occasionnées par l'activité des esprits animaux, par le dérangement du cerveau, par les impressions fortuites qui y sont faites; ou si elles sont de la nature des songes; pourquoi ne sont-elles pas absurdes, mal liées, & folles comme ils sont eux-mêmes? Nous n'ajoûtons point que le Monde a généralement avoué, & cet aveu semble ne pouvoir partir que d'une expérience générale, que les gens de bien ont été secourus & dirigez par la Divinité, que quelques autres ont été souvent infatuez & abandonnez à eux-mêmes, &c. Si quelcun objecte, que s'il est vrai que les hommes soient dirigez dans leurs actes; ils seront par-là privez de leur liberté, &c. On répondra, que quoique l'homme soit un agent libre, il peut ne l'être pas à l'égard de tout; sa liberté peut être restrainte; & il n'est en ce cas responsable que des actions qu'il fait librement.

S'il

a. Lorsqu'Annibal fut à la vûe de Rome, *il n'osa pas l'assiéger*, dit St. Jerôme: & Orosius le Scholiaste témoigne, que ce Guerrier *en fut détourné par quelque sorte de scrupule, en disant, que tantôt il n'avoit pas la volonté, & tantôt il n'avoit pas la facilité de faire ce siége.*

b. *Car il n'est pas au pouvoir de personne d'empêcher, qu'une chose ne lui vienne dans l'esprit*, St. Augustin.

S'il eſt donc vrai, comme il ſemble qu'il le ſoit, que l'eſprit humain ſoit ſuſceptible de certaines inſpirations, qui agiſſent ſur lui par des voies inconnues, & qui le déterminent à choiſir tel, ou tel objet; combien d'événemens ne peuvent donc pas arriver par leur moien, ſans qu'il ſoit beſoin de fixer pluſieurs fois les loix de la Nature; & ſans que ces loix ſoient plus détruites par ces inſpirations, qu'elles le ſont par le changement qu'un homme cauſe dans les opinions d'un autre, en faiſant tomber ſous ſa main un Livre propre à le détromper? Encore un coup à combien d'événemens ces impreſſions, dont nous ignorons la ſource, ne peuvent-elles pas donner occaſion, non ſeulement par rapport à nous, mais encore par rapport à ceux qui ſont immédiatement [a] intéreſſez par nos actions, ou qui peuvent l'être à l'avenir par le moien des événemens qu'elles produiront? Car la proſpérité, ou l'adverſité, ou le ſort de l'homme ici bas dépendent moins de ſa propre ſageſſe, ou de ſon imprudence, que de ſa ſituation parmi les autres hommes, & de ce qu'ils ſont. Les ſuites naturelles de notre conduite venant, pour ainſi dire, à ſe croiſer avec les ſuites naturelles de la conduite d'autrui, & ſe trouvant unies & entre-mêlées avec les actions du reſte des hommes; il en réſulte très ſouvent des choſes, que nous n'avions pas nous-mêmes projettées ni prévues.

5. Il eſt poſſible qu'il y ait, & très probablement il y a des êtres inviſibles, dont la nature eſt ſupérieure à la nôtre; & qui peuvent, à pluſieurs égards & par des voies inconnues, être les miniſtres de la Providence divine; & ſans violer les loix générales de la Nature, ils peuvent ſous la Cauſe prémière être les auteurs de pluſieurs accidens particuliers, qui nous arrivent. Or il n'eſt ni contradictoire, ni abſurde d'avancer, qu'il exiſte de tels êtres: au contraire nous avons de très fortes raiſons de croire ce que nous venons d'inſinuer; ſavoir que des êtres auſſi imparfaits que nous ſommes, ſont bien

a. Ceux qui appellèrent Simonidès d'auprès de Scopas, & de ſa compagnie, ſous prétexte de lui parler, lui ſauvèrent la vie: l'Hiſtoire en eſt aſſez connue.

bien éloignez d'être les plus parfaits ouvrages de la création. Nous ne pouvons pas, il eſt vrai, nous former dans l'imagination les peintures des ſubſtances ſpirituelles, comme des corporelles; cependant l'idée d'un être ſpirituel eſt peut-être auſſi claire à la principale partie de notre ame, que l'idée de la matière [a]: car il faut que la nature de la pénétration ſoit auſſi bien connue, que l'eſt celle de l'impénétrabilité, &c.

Puiſqu'on a prouvé que tous les mouvemens de la matière viennent originairement d'un Etre incorporel, il eſt auſſi certain qu'il y a des êtres incorporels, qu'il l'eſt qu'il y a un mouvement. Comment peut-on nier encore, qu'il y ait au-deſſus de nous des êtres douez de facultez plus excellentes & d'intellects plus parfaits, & capables de plus grandes choſes que nous ne le ſommes, quoiqu'ils ſoient peut-être renfermez dans des vehicules materiels, à la vérité comme les nôtres, mais plus déliez & inviſibles? Bien plus; qui ſait, s'il n'y a pas parmi eux pluſieurs ordres différens, ſupérieurs les uns aux autres par l'excellence de leurs natures & par l'étendue de leur puiſſance? Une pareille aſſertion n'a rien d'indigne de la Philoſophie de nos jours, qui ſemble ſe plaire à groſſir & à multiplier les facultez de la matière. Quoiqu'il en ſoit, mes propres défauts me convainquent, que je n'ai aucun droit d'être admis parmi les créatures du prémier ordre, & qui viennent immédiatement après le *Tout-parfait*.

Or ſi par l'uſage de nos facultez nous détournons, & nous changeons ſouvent nous-mêmes le cours naturel des choſes, qui ne ſont pas hors de notre ſphère, en les empêchant d'être ce qu'elles ſeroient, ſi on les abandonnoit entiérement aux

a. Ceux qui croient qu'il n'y a autre choſe que ce qu'ils voient, ou qu'ils touchent; *qui croient qu'il n'exiſte autre choſe que ce qu'ils ſerrent avec leurs mains; & qui ne reçoivent point, comme faiſans partie de la matière, tout ce qui ne ſe voit pas*, ſont regardez par Platon comme des gens dépourvûs de toutes les lumières de la Philoſophie; *comme des profanes, des groſſiers, des bizarres, & des perſonnes fort éloignées des Muſes*, Platon p. 120.

aux loix du mouvement & de la gravité; sans qu'on puiſſe dire pour cela que nous changions ces loix; de même les êtres ſupérieurs peuvent le faire à l'égard des choſes qui ſont dans leurs ſphères, dont la moindre eſt ſans contredit bien plus étendue que n'eſt la nôtre: avec cette ſeule différence pourtant, que comme leurs connoiſſances ſont moins bornées, leurs eſprits ſont plus purs, & leur raiſon plus ſaine, ils en ſont plus propres à ſervir d'inſtrumens de la Providence à notre égard, que nous ne le ſommes d'en ſervir à l'égard des autres hommes, ou des animaux inférieurs à notre eſpèce: je ne puis croire à la vérité que leur pouvoir s'étende juſques à changer ou à ſuſpendre les loix générales de la Nature; ni que l'Univers reſſemble à un mauvais ouvrage d'horlogerie, dont ils doivent avancer, ou reculer ſouvent les reſſorts: je ne croi pas non plus, qu'ils puiſſent à leur gré changer leur condition, pour contrefaire les hommes & les autres êtres au-deſſous de nous; & je ne ſuis pas par conſéquent porté à ajoûter foi aux rélations des prodiges, &c. de ceux en particulier qui ne peuvent être véritables, à moins que les natures des choſes & leur manière naturelle d'être ne fuſſent entiérement bouleverſées: cependant, je le répète encore, comme les hommes peuvent par l'uſage de leurs propres facultez devenir les inſtrumens de la Providence à l'égard des autres hommes, ou des autres animaux: de même nous pouvons très bien ſuppoſer que les êtres ſupérieurs ſont épars dans tout l'Univers, & qu'ils ſont ſujets à une œconomie, dont je ne prétends pas déterminer la nature, & qui les rend les inſtrumens de la même Providence. Enfin pourquoi ne ſeroient-ils pas capables d'influer à proportion de l'excellence de leurs facultez ſur les affaires humaines? Pourquoi ne communiqueroient-ils pas cette influence à propos, & en ſe conformant aux loix de la Nature? En un mot, pourquoi cette influence ne ſeroit-elle pas réelle, quoique faite d'une manière différente de celle qui nous eſt propre?

6. Je ne voudrois point qu'on crût, que j'affirme poſitive-

 ment,

ment, que les choses sont réellement de la manière, dont je viens de les expliquer; ou que je prétends forcer les autres à adopter mes pensées: mon unique dessein est de faire voir, comment je m'efforce à étendre mes propres conceptions. Dieu prend soin de tous les événemens particuliers, sans interrompre l'ordre de la Nature, & sans déranger la disposition & le cours ordinaire d'aucune des parties de l'Univers, par des moiens qui sont au-dessus de mon entendement [a]. Sans doute Dieu considère chàque chose comme étant ce qu'elle est; & par conséquent ses loix sont accommodées aux véritables génies & aux différentes capacitez des êtres, que ces loix interessent. La partie du Monde purement materielle est gouvernée par des loix proportionnées à la condition d'une substance insensible, purement passive, toûjours & partout la même: or ces loix sont apparemment fort simples & en petit nombre; & elles entrainent constamment les agens naturels dans la même voie. Mais les agens intelligens & libres sont sans doute sous une autre forme de gouvernement: la vérité veut qu'ils soient regardez comme des êtres, qui se conduisent, ou qui ne se conduisent pas comme ils devroient; comme des êtres susceptibles de plaisir, ou de peine; comme des êtres qui non seulement sont redevables à Dieu de tout ce qu'ils font, & de tout ce qu'ils ont, mais qui sont, ou qui devroient du moins toûjours être sensibles à cette vérité; comme des êtres, auxquels il est par conséquent naturel de s'adresser à Dieu dans plusieurs occasions pour implorer sa miséricorde, sa protection, sa direction, & son secours; en un mot comme des êtres, dont les conditions admettent une grande variété. Par toutes ces raisons, l'influence, par laquelle Dieu leur est présent, doit différer de celle, qui produit la gravité & les phénomènes ordinaires dans la matière. Cette dernière est une espèce d'influence publique: l'autre est comme particulière, & accommodée à la condition & aux prières de chàque homme: l'une agit directement

a. *L'homme ne punit pas de la même manière que Dieu*, Philon Juif.

rectement sur le corps; l'autre agit principalement sur l'ame, & sur le corps par le canal de l'ame, &c. Mais j'abandonne cette matière, de peur de me précipiter dans des abîmes, dont je ne puis sonder la profondeur: & j'ajoûte seulement en général, que Dieu ne peut pas arracher les choses à sa propre dépendance, jusques à cesser jamais de gouverner toutes les révolutions & tous les evénemens, qui arrivent dans son propre Monde. Une connoissance infinie & un pouvoir parfait ne peuvent pas manquer de moiens, pour accomplir ce qui est en général le plus expédient & le plus utile. De sorte que quand ce que j'ai déjà dit seroit compté pour rien, il reste toûjours malgré la difficulté, dont nous avons ci-dessus donné la solution, qu'il peut y avoir une Providence particulière: & de cette possibilité il suit nécessairement qu'il y en a réellement une. Car dans l'idée, que nous avons donnée de la Providence, on ne peut rien supposer par rapport aux évenemens particuliers, qui ne soit disposé de la manière qu'on trouve enfin la plus conforme à la raison: or accorder que cela peut se faire, & dire néanmoins qu'il n'est pas fait; c'est prononcer un blasphême qui fait horreur; c'est accuser l'Etre parfait d'une des plus grandes imperfections; c'est n'en faire pas seulement un être raisonnable.

Je conclus donc qu'il est aussi certain qu'il y a une Providence particulière, qu'il l'est que Dieu est doué d'une raison parfaite. Car si les hommes doivent être traitez suivant la raison, il faut les traiter suivant ce qu'ils sont: les hommes vertueux, justes, pleins de bonté, &c. les hommes vicieux, injustes, cruels, &c. suivant ce qu'ils sont les uns & les autres: leurs différentes conditions doivent également être prises & considérées pour ce qu'elles sont: & c'est ce qui ne sauroit se faire sans une Providence particulière.

On a objecté depuis long-temps contre cette Providence, comme il n'est pas difficile de s'y attendre, que les choses ne semblent pas dans la nature être disposées d'une manière conforme à la raison. Les Gens de bien sont très souvent accablez de malheurs, de peines, & de persécutions; tandis

que l'impie & l'homme cruel tiennent le dais, & qu'ils sont dans la prospérite [a]. Mais à cela voici d'abord une réponse, dans laquelle j'expliquerai plus au long mes propres sentimens : je pouvois la recueillir de celle que j'ai faite au Principe des Manichéens, & qui est contenue dans la VII. Proposition ; mais je répondrai ici plus directement à la difficulté. Que les deux réponses se prêtent donc mutuellement leur force, & qu'elles se servent comme de supplement l'une à l'égard de l'autre.

1. Nous ne savons pas toûjours certainement, quel homme est bon, & quel homme est méchant [b]. Si nous nous en reposons sur la renommée, & sur les rapports ; ces deux témoignages peuvent nous induire souvent à l'erreur : d'un côté la renommée peut venir d'une amitié partiale, & de la flatterie ; de l'autre côté un rapport n'a peut-être d'autre fondement qu'un soupçon téméraire, qu'une mauvaise construction des choses, que l'envie ou un fonds de malice : & de l'un

a. *Si les Dieux prennoient soin des hommes, il n'arriveroit que du bien aux bons, & du mal aux méchans ; ce qui n'est point à présent*, Appius à Cicéron. Les Juifs, qui appellent ce cas, *juste, & mal partagé, méchant, & bien partagé*, ont beaucoup écrit sur cela, comme on peut le voir dans les Livres *More Neboch.* de Maimonidès, dans *Sepher Ikkarim* d'Albo, dans *Menorat hammaor* d'Abouaf, dans *Nachalath Aboth*, &c. Les Philosophes Paiens en ont fait de même ; comme Senèque, Plutarque, Plotin, Simplicius, &c. mais les réponses des uns ni des autres ne sont pas toûjours justes. A Dieu ne plaise, qu'on prit pour véritable ce que Glaucon dit dans Platon, que si les justes avoient l'anneau de Gigès, ils feroient comme les méchans, & *que personne n'est juste volontairement, mais nécessairement*, &c. Platon p. 422. Ou ce qui est dans les Livres *Chasidim*, & *Menorat hamm. Juste, & mal partagé ; juste, & fils de méchant.* La raison, qui dans un autre endroit est donnée du présent cas, est un peu meilleure, *afin qu'ils ne disent pas, s'il n'a pas du bien, il n'est pas juste.* Mais la manière de donner la solution de cette difficulté, telle qu'on la lit dans *Nischmat Chajim*, par la *transmigration des ames* *, ou que les Cabbalistes appellent עיבור, *intercalation*, est le pire de tout.

b. *Riphée tombe aussi sans vie ; lui qui étoit le plus juste & le plus intègre de tous les Troiens : c'est ainsi qu'il n'a pas plû aux Dieux de le conserver !* Virgile *Eneid.* liv. 2. vers 426.

* Ou Metempsycose ; opinion de Pythagore, que plusieurs Docteurs Juifs ont embrassée, & crûe de même que ce Philosophe, quoique Phil. d'Aquin dans son Dictionnaire p. 73. dise que ses Précepteurs lui avoient appris, qu'ils n'entendoient pas cela littéralement, mais allégoriquement, &c. Mais je me suis entretenu avec de savans Rabbins, qui étoient au pied de la lettre du sentiment de Pythagore.

l'un & de l'autre côté la renommée & les rapports peuvent n'être appuiez que sur des bagatelles exaggérées, sur la méprise, sur l'erreur, sur les relations peu fidèles de la vérité même. Deux partis opposez se font l'un & l'autre un mérite de noircir le caractère de leurs adversaires[a], ou d'embellir celui de leurs amis; & on fait l'un & l'autre sans fondement & sans bornes. Les fainéans se font un plaisir de faire de la réputation d'autrui le principal & l'éternel topique de leurs conversations[b]; & de donner pour le caractère d'un homme, un composé bizarre de leurs propres songes & de leurs propres imaginations. Outre que la bonne & la mauvaise réputation d'un homme dépendent souvent des discours de gens vils & méprisables, qui promènent leurs contes de famille en famille, & qui les ont bien tôt rendus publics, semblables à ces vils insectes, qui fourmillent de toutes parts, & qui vont d'autant plus vite qu'ils sont petits. Il y a peu, très peu de personnes, qui aient l'occasion, la volonté, & l'habileté de représenter véritablement les choses[c]. Outre l'examen qu'on doit faire des faits mêmes, il faut, avant que de porter son jugement, considérer & bien peser plusieurs circonstances, qui ne peuvent être à peine connues que de la personne seule, qu'elles intéressent. Cette personne peut avoir des vûes, & un sentiment des choses différent des vûes & du sentiment qu'en ont ses juges: & ce qu'elle entend, ce qu'elle ressent, ce qu'elle a dessein de faire, est peut-être un secret uniquement renfermé dans son sein. Les indispositions corporelles, & les défauts de constitution, qu'il n'est pas au pouvoir d'un homme de corriger, le rendent souvent sujet à des saillies, à des dif-

a. *Nous changeons les vertus mêmes*, Horace liv. 1. sat. 3.

b. *Il n'y a rien qui plaise tant aux hommes que de parler des affaires d'autrui; & surtout s'ils y sont entrainez par l'amour, ou par la haine; passions, qui nous font ordinairement déguiser la vérité*, St. Grégoire de Nazianze.

c. C'est pourquoi nous devons être, comme Platon rapporte que fut Socrate; & nous mettre peu en peine de ce que la multitude, οἱ πολλοὶ, dit de nous; mais de ce que dit celui *qui sait la différence qu'il y a entre les justes & les injustes, qui est unique, & la vérité même.*

distractions, & à des pièges, dont il ne sauroit se garentir: il peut, faute d'instructions & de secours nécessaires, être dans des erreurs invincibles, & comme agir dans les ténèbres: or dans ces cas il peut faire, quoiqu'innocent, des choses mauvaises en elles-mêmes: il mérite du moins alors d'être plûtôt l'objet de notre pitié, que celui d'une sevère censure. Peut-être le critique même, quoique cette sorte de gens parle ordinairement comme si elle étoit infaillible, a tort; & il prend pour mauvais ce qui est bon dans le fonds [a]. Il y a-t-il rien de plus commun que ces écueils de l'esprit humain? L'ignorant & le superstitieux jugent du savant & du Philosophe par les discours de leurs nourrices, de leurs parens, de leurs compagnons, qui sont tous aussi ignorans qu'eux; ou ils en jugent par les coûtumes du païs. Les personnes de différentes Religions se jugent, & se condamnent mutuellement par leurs propres opinions; quoique pourtant les deux partis ne puissent avoir raison: & c'est encore beaucoup, si cette raison se trouve dans l'un des deux côtez. A cela on doit ajoûter que la partie de la vie des hommes, qui nous est cachée, est principalement ce qui constitue leur véritable caractère: puisque la piété la plus solide & la plus sincère est celle qui cherche les ténèbres [b] & la plus insigne im-

a. Et au contraire il peut prendre pour bon ce qui est mauvais. Il semble que ce soit là le cas des gens de bien, qui souffrirent, & dont Cicéron fait l'énumération: *Pourquoi*, dit cet Auteur, *les Carthaginois ont-ils fait périr les deux Scipions, hommes d'une très grande vertu, & d'un très grand courage? Pourquoi Maxime vit-il mourir son fils, qui étoit un homme consulaire? Pourquoi Marcellus donna-t-il la mort à Annibal?* &c. Ces hommes illustres étoient tous mis au rang des bons, seulement parcequ'ils avoient de la valeur; c'est-à-dire, parcequ'ils avoient été des heureux instrumens de la destruction de ceux qui furent assez malheureux pour être voisins des Romains: ils prirent à la vérité plusieurs prétextes pour cela; mais l'unique fut dans le fonds l'avidité d'aggrandir leurs domaines. Est-ce donc en cela que consiste la bonté? Cela mérite-t-il que Cicéron remarque si particulièrement, que Fabius Maximus vit la mort d'un fils consulaire? Comment paroit-il que Marcellus ait été un plus grand homme de bien qu'Annibal? Est-il donc si surprenant, que ceux qui ont passé toute leur vie dans le carnage, soient eux-mêmes massacrez? Si la marge me le permettoit, je pourrois faire encore un plus grand nombre de remarques sur ce catalogue. Comme aussi sur cette question, que Cicéron fait dans le même endroit, *Quels méchans ont donc eu une prospérité parfaite?*

b. Le *vita postscenia celant* de Lucrèce peut fort bien s'appliquer au méchant. *Plu-*

impiété ne les cherche pas moins. Les uns font modeftes; & ils nous cachent leurs vices fous les apparences de la fainteté & d'un bon naturel, & fous quelques dehors brillans. De forte qu'il eft très difficile de décider, fi c'eft parmi les bons, ou les méchans, qu'un homme doit être placé.

2. Il arrive rarement que nous foions juges competens de la bonne, ou de la mauvaife fortune des autres [a]. Ce qui plait à l'un, deplait fouvent à l'autre; ou il plait dans un moindre degré. La misère, qui nait de l'infliction d'une peine, ou qui vient de quelque fâcheufe circonftance de la vie, doit être fupputée comme dans la II. Section, ou par le courage & par la force, propres à celui que cette misère atraque. Si un homme peut porter un poids de quatre ou cinq cens livres auffi aifément, qu'un autre peut porter celui de cent, ils feront également chargez par ces deux poids différens. De même une pauvreté, une difgrace, une bleffure, égales dans le fonds, ne cauferont pas à tous les hommes une égale douleur. La crainte d'avoir une veine ouverte eft pour quelques-uns un fupplice plus terrible, que l'appareil d'une exécution ne l'eft à d'autres: & une feule parole peut être plus fenfible, & faire plus d'impreffion fur un naturel heureux, qu'un épée fur un homme infenfible & cruel. Nous pouvons raifonner de la même manière à l'égard des plaifirs: les hommes goûtent différemment les chofes: la poffeffion des mêmes objets n'engendre pas une volupté égale dans tous les hommes. A peine connoiffons-nous jamais comme il faut le véritable état, l'état intérieur d'un homme. Nous ne voions pas les foucis cuifans & les peines fecrettes, qui déchirent le cœur de ces perfonnes, dont l'extérieur éclatant & la condition floriffante attirent l'admiration des fpectateurs [b].

Nous

Plufieurs perfonnes apprèhendent le qu'en dira-t-on, & peu en font de même de la confcience, dit Pline le Jeune.

a. *Il ne faut pas regarder comme des maux, ni comme des biens, ce que le Vulgaire regarde comme tels. Plufieurs font heureux malgré les infortunes, auxquelles ils font en butte: & plufieurs autres font très miférables au milieu des plus grandes richeffes*, &c. Tacite.

b. *Croiez-vous que Mécénas foit très heureux, lui que déchirent & l'amour, & les que-*

Nous ne considerons peut-être pas assez les tranquilles douceurs d'une fortune médiocre ; qui naissent de la tempérance, des desirs modérez, d'une paisible méditation, du sentiment intérieur que l'on a quelque savoir & qu'on suit la vérité, & de mille autres plaisirs de l'esprit infiniment plus doux que ceux du corps [a]. Il faut, avant que de pouvoir appeller un homme heureux, ou malheureux, connoitre tous les plaisirs dont il jouit, & tout ce qu'il souffre [b]. Plusieurs malheurs sont compensez [c] par des talens supérieurs, ou par la félicité extraordinaire que d'autres choses nous procurent. Mais supposons que les plaisirs des uns, & que les souffrances des autres soient précisément ce que nous les croions être: nous ignorons avec cela leurs suites [d]. Quelques plaisirs entraineront peut-être ceux qui en jouissent dans des misères plus grandes, que ne le sont les misères présentes des autres, &

querelles domestiques d'une femme de mauvaise humeur ; & qui est obligé de chercher le sommeil par des harmonieux concerts, placez dans un juste éloignement ! Quoique Mecenas s'aille coucher, il est pourtant aussi peu endormi sur la plume, que Regulus l'est sur la croix; de sorte qu'on ne peut pas douter, que plusieurs hommes n'aimassent mieux être à la place de Regulus, que de Mécénas, s'ils étoient maitres de choisir leur condition, Senèque. *Ceux que vous regardez comme des gens heureux, vous paroitroient pourtant très misérables, si vous les pouviez voir dans les endroits cachez, & non pas par ce qui s'offre aux yeux*, le même.

a. Archimède, aiant découvert la solution d'un problême, *pour examiner si une couronne étoit entièrement d'or*, sortit du bain, transporté d'allegresse, & en s'écriant *εὕρηκα, je l'ai trouvé* *: mais qui a jamais oui parler d'un homme, qui après un voluptueux repas, ou la jouissance d'une femme, court les rues en s'écriant Βέβρωκα, c'est-à-dire, *j'ai bien mangé*, ou πεφίληκα, c'est-à-dire, *j'ai joui d'une femme*? Plutarque tom. 2. p. 1094.

b. Fatis contraria fata rependens, Virgile. Voiez ce que Pline dit d'Agrippa, le second Favori & Ministre d'Auguste, qu'il regarde comme le seul exemple de félicité, qui soit arrivée à ceux qui portoient le nom d'Agrippa: *Et ce Favori même semble avoir paié le bonheur d'une naissance, qui démentoit celle des autres Agrippa, par l'infirmité de ses jambes, par une misérable jeunesse, par une vieillesse passée dans les armes & dans le deuil, par une famille qui fut toute malheureuse, par une courte vie, par les chagrins que lui causoient les adultères de sa femme, & par la dure servitude de son gendre.*

c. Elle le priva de la vue, & lui fit le don d'une mélodieuse voix, Homère Odyssée livre 8. vers 64.

d. Zenon comptoit d'avoir fait un heureux voiage, quoiqu'il eût fait naufrage, Diogène Laërce.

* Sainteuil n'étoit donc pas le prémier fou de son espèce.

& ils peuvent devenir réellement par là les plus grands malheurs: & au contraire les souffrances des autres ne sont que le prélude d'un bonheur à venir [a]; de sorte que nous ne savons pas comment appeller véritablement ces apparences extérieures, ni ce qu'il nous faut nommer félicité, ou malheur; à moins que nous ne connoissions le sentiment intérieur des hommes mêmes, leur véritable état, & ce qui doit suivre leur bonheur, ou leur malheur actuel.

3. On devroit regarder les hommes comme membres inséparables des familles, des Nations, du Genre-humain, de l'Univers entier. De ce qu'ils sont, il s'ensuit qu'il faut qu'il y ait de grandes inégalitez [b], qu'il ne peut pas se faire que l'innocent ne soit compris dans les calamitez générales & dans les châtimens publics; que le méchant ne partage souvent les prospéritez générales [c]; & que le bien d'une société entière, ou de toute une espèce, est préférable au plaisir présent d'un seul individu, s'il arrive que ce plaisir & ce bien soient contraires [d].

4. Si l'homme de bien souffre plus dans cette vie, qu'il ne seroit raisonnable qu'il souffrit, s'il n'y avoit point de vie à venir; cependant ses souffrances peuvent n'être pas injustes, supposé qu'il y ait une autre vie après celle-ci: car il peut se faire que ces souffrances seront compensées par des plaisirs, qu'il lui est raisonnable de préférer aux plaisirs de cette vie, quoique separez des peines; tout précédez que ses plaisirs à venir puissent être par des peines temporelles. De plus, ces chemins sombres & difficiles sont peut-être l'unique voie, qui nous mène à la félicité & à une meilleure vie; puisque

a. Si un homme de bien gémit sous la pauvreté, sous quelque maladie, ou sous quelqu'autre incommodité, *Elles tendront pourtant à quelque bien, soit qu'il vive, soit qu'il meure*, Platon p. 518. Car comment un homme, qui s'efforce autant qu'il peut à ressembler à Dieu, peut-il être négligé par cet Etre tout-juste.

b. *Qui blâme une pièce de Poësie dramatique, parceque tous les personnages n'ont pas le caractère de Héros?* Plotin.

c. *Le Monde se règle sur la multitude*, Abarbanel & ailleurs.

d. *Car la partie n'est pas faite pour le tout, ni le tout pour la partie*, &c. Platon.

que la correction est nécessaire à certains hommes, pour les engager à réfléchir sur eux-mêmes, & pour les porter à devenir meilleurs; ce qu'ils n'auroient peut-être jamais fait d'eux-mêmes, & sans ces visitations. De l'autre côté, si le méchant prospère, s'il fait une belle figure dans le Monde; il est néanmoins possible que ses souffrances à venir soient d'une nature à mettre une proportion entre son châtiment actuel, & dû à sa méchanceté & à ses crimes, & entre la supériorité de ses plaisirs passez. Ajoûtons encore, que ses plaisirs terrestres, que nous supposons n'être pas conformes à la sagesse, ni réglez par la raison, ni dirigez par les habitudes de la vertu, peuvent être les seules causes de sa ruine; parcequ'étant propres à remplir l'esprit, & à occuper l'homme tout entier, elles bannissent toutes ses réflexions & les applications qu'il lui conviendroit d'en faire; en un mot parceque ses vices le laissent à la fin de ses jours rempli de défauts, qui tendent à le rendre malheureux, comme nous le verrons plus particuliérement dans la suite.

Si l'objection est fondée sur la réalité de plusieurs expériences, elle prouve seulement la nécessité d'un état à venir: c'est-à-dire, si les bons & les méchans ne sont pas ici bas traitez comme ils méritent, ils peuvent l'être pourtant, si la vie à venir, & la vie présente sont prises ensemble [a]. C'est peut-être, comme j'ai toûjours été porté à le croire, pour nous convaincre de la certitude d'une autre vie, que les exemples de cette nature ont été si fréquens. Car c'est non seulement se rendre coupable de blasphême; mais être encore réduit à soûtenir la plus grande absurdité possible, de faire de Dieu un Etre déraisonnable, plûtôt que d'avouer, qu'il y aura une autre vie après celle-ci [b]: ce qui démontre, à mon

a. La Providence divine, & l'immortalité de l'ame doivent nécessairement se soûtenir, ou être détruites ensemble: *Il ne faut pas laisser l'un, en ôtant l'autre*, Plutarque.

b. Cela * *seroit la même chose que de croire que Dieu ne seroit pas, ou qu'existant il ne pour-*

* Savoir de penser que le Monde est mal gouverné, & que la Providence n'en prend aucun soin.

mon avis, bien clairement la vérité de cette vie future. Mais dans la suite nous nous étendrons davantage sur cet article.

XIX. Prop. Si nous voulons régler notre conduite par rapport à Dieu, sur ce que nous ne pouvons pas ignorer que nous sommes nous-mêmes, & sur ce que les propositions précédentes nous démontrent qu'il est: c'est-à-dire, si nous voulons nous comporter à l'égard de l'Etre suprême conformément à la vérité, il nous faut observer les suivantes, ou telles autres maximes.

1. Nous ne devons pas présumer de représenter Dieu par quelque peinture, ou image que ce puisse être [a]; parcequ'autrement ce seroit nier ouvertement son incorporéité, l'incompréhensibilité de sa nature, &c [b].

2. Nous devons nous précautionner si fort contre cet écueil, que les expressions même que nous emploions en parlant de Dieu, & sur-tout en parlant positivement de sa nature & de ses facultez essentielles, doivent non seulement être choisies avec le dernier soin; mais être encore prises dans le sens le plus sublime. Cette vérité, en changeant ce qu'il faut changer, s'étend également sur nos pensées [c]. C'est-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes; qu'il est de notre devoir de nous efforcer à penser, & à parler de Dieu de la manière la plus respectueuse, & la plus propre, dont nous som-

pourroit pas prévoir, ou que prévoiant, il ne seroit ni bon, ni juste, Hiéroclès page 126. au commencement.

a. Assurément personne n'a jamais réellement prétendu de le faire. Selon Diogène Laërce page 3. les Egyptiens élevoient dans leurs Temples *des statues, ou des simulachres, ἀγάλματα, parcequ'ils ignoroient la forme de Dieu*: par la seule raison qu'ils ignoroient sa taille, & la manière de le représenter: les images, qu'ils en ont faites, paroissent être des symboles, ou des hiéroglyphiques, qui exprimoient les opinions qu'ils avoient de la Divinité. Car, comme dit Maimonidès, jamais personne n'a adoré, ni n'adorera une idole faite de metal, de pierre, ou de bois, comme étant l'Etre, qui a créé le Ciel & la Terre.

b. *Sans aucun doute, il n'y a point de Religion, où il y a des images*, Lactance

c. *Car comme la propriété du corps est de faire les choses corporelles; de même la faculté de l'ame est de former à son gré par ses pensées des images agréables. C'est pourquoi les péchez de pensée ne doivent pas être considerez comme de simples images, mais comme des actes consommez de l'ame*, St. Basile de la *véritable Virginité*, tome 1. page 643.

fommes capables de nous fervir [a]. Nous ne devons jamais bannir de nos efprits cette conclufion générale, dont nous devons nous faire une efpèce de réflexion habituelle; que quoique nous faffions tout notre poffible pour concevoir Dieu, il eft cependant au-deffus de toutes nos conceptions. Il nous faut toûjours demander, qu'on prenne nos foibles expreffions dans le fens le plus élevé, & le plus proportionné à la nature de cet Etre. L'omiffion de ce devoir voudroit non feulement dire, que la manière d'être de Dieu & fes attributs les plus effentiels feroient à la portée de notre entendement; mais encore, ce qui eft bien plus criminel, que nos paroles & nos expreffions, tirées de nous-mêmes [b], & des objets de nos facultez, renfermeroient des idées complettes de la manière d'être, & des attributs de Dieu: ce qui eft infiniment contraire à la vérité.

Je m'explique dans quelque peu d'exemples. Lorfque nous attribuons la pitié à Dieu, ou lorfque nous implorons fa miféricorde: il faut bien fe garder d'entendre par là une pitié, une miféricorde femblable à la compaffion propre à l'homme: car quoique cette compaffion foit une très excellente qualité dans la nature humaine [c], à laquelle nous fommes affujettis pour de fortes raifons, puifque la conftitution du Monde & notre condition préfente nous font une néceffité d'avoir mutuellement compaffion des fouffrances & des mifères d'autrui: cependant elle eft fuivie de quelque efpèce d'inquiétude; & on ne peut pas par conféquent l'attribuer à Dieu dans le fens que nous la prennons, quand nous nous l'appliquons à nous-mêmes. Nous ne ferions pas mal de l'appeller compaffion divine, ou de lui unir quelque autre

a. *Et de penfer en toutes chofes d'une manière convenable à Dieu*, St. Chryfoftome.

b. Nous nous en fervons, comme les Juifs l'inculquent par-tout, *fuivant le langage des hommes*, feulement *faute de mots propres --- nous emploions les noms qui nous plaifent*, Plotin.

c. *La Nature avoue, qu'elle a donné au Genre-humain des cœurs très tendres, en nous donnant les larmes: elles font la meilleure partie de notre fentiment.... & elles nous diftinguent de l'efpèce des animaux irraifonnables*, &c. Juvenal, fat, 15. vers 133. & 142.

tre idée semblable, pour la distinguer; & pour faire voir que nous entendons par ce terme une vertu, qui dans la nature parfaite de Dieu est très différente de la nôtre; quoique par la stérilité de nos foibles expressions, & par voie d'analogie, nous soions forcez à lui donner le même nom. Nous pouvons aussi considérer en général la compassion de Dieu, comme la manière, dont il regarde les pauvres supplians & les objets, dont les besoins émeuvent les entrailles de sa charité pour leur faire du bien: car certainement la rélation, qui est entre Dieu considéré comme un Etre immuable, & entre une créature humiliée, qui prie, qui s'efforce à se rendre digne de miséricorde, doit être differente de la rélation, qui est entre le même Dieu considéré comme immuable, & entre un endurci, qui refuse de prier, & qui ne tâche point de mériter grace [a]: c'est-à-dire, que le même être ne peut pas se rapporter de la même manière à deux objets opposez & contradictoires; à un objet qui se comporte comme je viens de marquer, & à un autre qui ne le fait point. Lorsque nous avons donc recours à la miséricorde de Dieu, & que nous prions cet Etre infiniment bon d'avoir pitié de nos infirmitez & de nos besoins, notre dessein n'est pas d'émouvoir son amour, comme les Orateurs émeuvent les passions de leurs auditeurs par l'art pathétique de leur éloquence; ou comme les pauvres, qui demandent avec emphase, ont dessein d'émouvoir la charité des passans par leurs importunitez & par leurs larmes: mais notre but est d'exprimer notre sentiment de nous-mêmes, & de notre condition d'une manière, qui nous rende plus dignes de l'émanation de la bonté divine; & propres à recevoir les marques de son amour, que nous appellons, & qui sont à notre égard, des effets de compassion, quoiqu'elles ne viennent d'aucun changement dans la Divinité. Car c'est un acte essentiellement conforme à la droite raison, que de faire honnêtement tous nos efforts pour améliorer notre con-

a. La raison de G à $M+e$ est différente de celle de G à $M-e$; quoique G ne souffre aucun changement.

condition, quand nous ſommes accablez du ſentiment de nos propres infirmitez; que de voler entr'autres choſes vers l'Etre, duquel dépendent & notre exiſtence, & tout ce que nous avons; & que d'en obtenir pluſieurs faveurs, qui ne ſont point accordées aux négligens, aux endurcis, à ceux qui ne prient point [a]; quoique nos expreſſions & la manière de nous adreſſer à lui ſoient très imparfaites, & infiniment au-deſſous de la nature divine, malgré tous les ſoins que nous pouvons avoir pris de les rendre dignes d'elle. En un mot, nous ne pouvons pas prétendre de cauſer par nos prières quelque altération en Dieu, mais en nous réformant nous-mêmes nous pouvons changer la rélation, qui eſt entre lui & nous.

Comme Dieu eſt un être ſimple, & ſans aucune compoſition; ſes attributs, tels que ſont ſa bonté, ſa juſtice, &c. ne peuvent pas être comme nous les concevons, parcequ'ils ne ſont tous en lui qu'une même choſe. On peut les appeller peut-être plus proprement, la Raiſon divine, qui reçoit des dénominations différentes, ſelon que le ſont les occaſions, où elle agit.

On ne doit pas oublier ici que la bonté, ou les actes de bonté ſont ſouvent pris pour les avantages & pour les bienfaits dont nous jouiſſons; & alors on peut les attribuer proprement à Dieu; parcequ'il en eſt l'unique ſource, & qu'ils ſont les effets de ſa libéralité, & de ſa Providence.

Lorſque nous parlons de la ſcience de Dieu, nous ſerions dans l'erreur, ſi nous penſions, qu'il connoit les choſes de la manière dont nous les connoiſſons; que l'intention, ou les opérations de l'entendement ſont néceſſaires pour produire ſes connoiſſances; qu'il apperçoit les choſes par les impreſſions faites ſur lui; qu'il raiſonne par le ſecours des idées; que la connoiſſance, qui eſt en nous la plus intuitive & la plus immédiate, approche en aucune façon de la manière dont

a. *Et comment Dieu, quoique libéral de ſa nature, pourroit-il donner à celui, qui aiant la puiſſance de demander, ne demande pourtant point?* Hiéroclès p. 234.

dont il connoit les chofes. Il faut que nous entendions, comme nous l'avons déjà dit, & c'eft là, je penfe, tout ce que nous pouvons avancer avec fureté: il faut, dis-je, que nous entendions en général, qu'il n'y a rien que Dieu ignore, & qu'il puiffe ignorer.

Lorfque la gloire, l'honneur, la louange [a] font attribuées à Dieu; ou lorfqu'on dit que Dieu a fait quelque chofe pour fa propre gloire; ou que nous fommes obligez à nous propofer dans nos actions la gloire de fon nom: on ne doit pas croire que ces paroles doivent être prifes dans le fens, que nous donnons à cette efpèce de gloire & d'applaudiffement, qu'on recherche avec tant d'empreffement parmi les mortels, qu'ils diftribuent ordinairement avec tant de bizarrerie [b], & que je prends l'occafion d'expliquer ici un peu au long, pour donner un modèle abrégé du Monde, & pour nous épargner cette peine dans un autre endroit.

Les uns fe font rendus célèbres parmi nous par de fort petites chofes, foit à la faveur de l'ignorance de la multitude, de la partialité des factions, de l'avantage des grandes amitiez, de la déférence, que l'on a ordinairement pour les perfonnes placées dans des poftes éminens; ou fimplement à la faveur de leur bonne fortune [c]. Les autres fe font rendus fameux par des exploits, qui doivent leur prémière origine aux fiècles barbares; & les beaux noms, les idées brillantes qu'ils ont enfuite reçûes, le changement en mode qui en a été fait, aux Hiftoriens, aux Poëtes, & aux flatteurs; & ces exploits feroient plûtôt notez d'infamie par les Sauvages mê-

a. *Elle* * *n'eft pas l'éloge des chofes qui font très bonnes; mais elle eft quelque chofe de plus grand & de meilleur*, c'eft pourquoi *Dieu & le bien par excellence* font au-deffus de toute louange, Ariftote dans fon *Ethique* liv. 1. chap. 12. Ceux qui louent les Dieux font ridicules, en ce que par-là ils les rendent égaux à nous, Andron. Rhad. dans fa *Paraphrafe* fur l'Ethique d'Ariftote, liv. 1. ch. 19.

b. Cléon, qui n'étoit qu'un fimple faifeur de chanfons, *ᾠδὸς*, avoit une ftatue dans Thèbes, tenue pour facrée, lorfque Pindare même n'en avoit aucune. Voiez en l'hiftoire dans Athénée.

c. Ce que Senèque dit d'Alexandre eft véritable de plufieurs autres Héros: *Une heureufe témérité leur tenoit lieu de vertu.*

* C'eft-à-dire, la félicité, dont l'Auteur traite dans ce chapitre.

mêmes, que regardez comme un ſujet d'éloges par un homme civiliſé, s'ils étoient conſidérez dans un juſte point de vûe, & ſi le monde n'avoit pas été faſciné par de fauſſes notions. La force, & le courage, & la beauté, & les talens naturels, & la naiſſance, ſont des avantages qu'on comble de louanges & d'honneurs: mais quoiqu'on leur attache les prérogatives & la félicité de ceux qui les poſſedent, ils ne peuvent être un mérite, puiſqu'on les a reçûs par grace, & qu'on n'a pas de ſoi-même [a] contribué à leur acquiſition. Ces avantages ſont, dis-je, louez & honorez, tandis que la vertu & l'induſtrie, qui quoique malheureuſes & accablées ſous tous les déſavantages de la ſanté & de la fortune, donnent pourtant le véritable & l'unique droit aux louanges, ſont regardées avec indifférence, ou avec mépris. La ſoif de la gloire, quand on ſouhaite la gloire purement pour l'amour d'elle, n'a d'autre fondement que l'ambition & la vanité [b]. Cette gloire n'eſt en elle-même qu'un ſonge & une imagination, puiſque ſelon les différentes humeurs, & ſelon les différens ſentimens des Peuples & des ſiècles, la même choſe peut indifféremment être un ſujet de gloire, ou d'infamie: ſon effet conſidéré en lui-même n'eſt pour celui qui la poſſède, ni un accroiſſement de ſanté, ni une acquiſition de ſcience, ni une augmentation de richeſſes, ni un degré ſupérieur de vertu: ſi elle eſt quelque choſe de réel, elle ceſſe, quand l'homme [c] meurt; & après tout, comme elle ne vit que dans l'haleine du monde, une légère envie, un nouveau tour d'affaires peuvent en être le tombeau [d]: peut-être s'évanouit-elle uniquement d'elle-même [e]. Les hommes ſe repaiſſent d'une agréa-

a. *Vous vous energueilliſſez d'être ſorti du noble ſang de Druſus, comme ſi vous y aviez contribué de quelque choſe*, &c. Juvenal, ſat. 8. vers 40.

b. *Que ſera la gloire la plus abondante, ſi elle n'eſt ſimplement que de la gloire?* Juvenal, ſat. 7. vers 81.

c. *Aujourd'hui ici, & demain dans le ſepulchre; aujourd'hui vivant, demain des vers*, Sepher Chaſidim.

d. *Une poſſeſſion très incertaine*, Philon Juif.

e. La grande Pyramide d'Egypte, quoiqu'elle reſte encore dans ſon entier, n'a pas été capable de nous tranſmettre le véritable nom de celui qui l'a fait bâtir, ce dont il y a lieu d'être fort étonné.

agréable notion d'immortalité ; & ils se flattent que les Livres & les témoignages des Historiens rendront leur mémoire éternelle : mais hélas ! ce seroit en eux une illusion bien grossière ; que de s'imaginer d'être présens & de jouir de leur propre renommée, quand on lira leurs histoires après leur mort ! Outre qu'un homme n'est pas dans le fonds mieux connu de la postérité, parceque son nom est transmis jusques à elle ; il ne vit point, parceque son nom le fait. Lorsqu'on dit, Jules César subjugua les Gaules, batit Pompée, changea la Republique Romaine en Monarchie, &c. C'est la même chose que de dire le vainqueur de Pompée, &c. étoit César : c'est-à-dire, César & le vainqueur de Pompée sont le même ; & César est à présent également connu par l'un & l'autre terme. Cela se réduit donc à cette proposition ; *Le vainqueur de Pompée vainquit Pompée* : ou plûtôt, puisque Pompée est à présent aussi peu connu que César ; *quelcun vainquit quelcun* [a]. Voilà donc à quoi se réduit cette immortalité tant vantée [b]. Voilà la nature de ce qui s'est acquis parmi nous le nom de gloire. La notion, que le Monde a ordinairement de ce beau rien, peut encourager à la vérité ceux qui peuvent servir leur Patrie menacée de quelque péril réel, & réduite à de pressans besoins, à s'exposer pour elle, ou à faire quelque autre belle action, lorsqu'ils n'ont pas assez de grandeur d'ame & de Philosophie pour s'y déterminer par un principe de vertu, ou pour faire un juste discernement de la vanité de la gloire du monde : de même que nous encourageons les enfans en les louant ; & que nous voions l'utilité & la perfection de plusieurs inventions être uniquement dûes à l'ambition & à la vanité : mais cette réputation n'est pour les personnes d'un jugement solide, qu'un peu

a. *Les noms de ceux qui étoient autrefois très célèbres, ne sont présentement en quelque manière que des noms surannez*, Marc Antonin liv. 4 §. 33.

b. *C'est peu de chose que la réputation, qu'on a après la mort, quelque longue qu'elle soit ; & elle ne se conserve que par la succession d'hommes, qui sont foibles, qui meurent dans peu, & qui ne se connoissent pas eux-mêmes : bien moins connoissent-ils donc celui, qui est mort long-temps avant eux*, le même liv. 3. §. 10.

peu de vent, & l'être le plus proche du néant [a]; elles la méprisent, si elles ne la fuient point. Deux considérations, à mon avis, peuvent seules justifier le desir d'acquérir de la réputation, & de la gloire: à peine y en a-t-il davantage. Lorsqu'un homme a fait une action, dont le souvenir n'est accompagné d'aucun remords; c'est un plaisir raisonnable de voir que le suffrage du monde se joint à celui de sa propre conscience, pour nous assurer que nous avons bien fait [b]. De plus, si la réputation acquise par quelque qualification, ou par quelque action, procure à un homme quelque plaisir & quelque avantage réel; si elle le met, par exemple, à couvert de l'insolence & de l'injustice des hommes; ou si elle le rend plus en état de faire du bien aux autres hommes: il est certainement bien doux de jouir de cet avantage: & c'est là un but qu'on ne doit pas deffendre au sage de se proposer, s'il a l'occasion de se la procurer: mais ce sage ne se la propose qu'autant qu'elle lui est utile: & elle ne lui est utile qu'autant qu'il en a besoin. De sorte qu'à tout prendre la gloire, la réputation, &c. ne sont qu'une pure vanité, & elles ne sont estimables qu'à proportion de nos besoins. Si on attribue donc à ces mots la signification & la force qui leur sont attribuées, quand nous les appliquons aux hommes; comment oseroit-on penser, que l'Etre suprême pût se proposer une fin aussi basse que les louanges? Il ne peut, ni en avoir besoin, ni en faire aucun cas. Il est aisé de croire par le jugement, qu'Alexandre faisoit des choses, qu'il auroit été bien orgueilleux, s'il eût appris, qu'il seroit un jour le Héros de quelque second Homère [c]. Il lui auroit été doux d'entendre,

a. *Pesez Annibal: combien de livres d'un grand Capitaine y trouverez-vous?* Juvenal satire 10. vers 167.

b. *Jusques-là les louanges sont supportables, quand celui qu'on loue connoit qu'il mérite toutes les louanges qu'on lui donne: ce qui va au-delà est mauvais*, Lucien dans l'*Apologie de ses Portraits* tome 2. p. 21.

c. *Il l'estimoit heureux*, parlant d'Achille, *de ce que pendant sa vie, il avoit eu un fidèle ami, & après sa mort un grand Poète pour publier ses louanges*, Plutarque dans la *Vie d'Alexandre le Grand* tome 1. p. 672.

dre, que ſon nom ſeroit tranſmis aux races futures, embaumé, pour ainſi dire, dans les vers d'un auſſi grand Poëte que le fût ce Grec: il ſe ſeroit plû à ſe voir célébré dans Athènes, la-mère de tant de beaux génies & de tant de valeureux guerriers. Mais cet Alexandre auroit-il pû, rempli comme il étoit de lui-même, ſe propoſer uniquement pour but de toutes ſes fatigues, & pour prix de ſes actions, d'être loué par des enfans, ou plûtôt par des vermiſſeaux, & par des inſectes, ſuppoſé qu'ils auroient pû ſe montrer ſenſibles à ſa grandeur [a]: & cependant combien inégale la comparaiſon n'eſt-elle pas! Ajoûtons, pour conclurre ce raiſonnement, que quoique les hommes ſoient accoûtumez à appliquer à Dieu les termes, qu'ils appliquent aux Princes, & aux autres Etres, que leur foibleſſe les a portez à admirer; quoique ces termes aient été généralement adoptez par les Théologiens; & quoique nous ne puiſſions pas les abandonner tous, vû les imperfections propres à notre manière de parler & de penſer: nous devons pourtant nous reſſouvenir de relever leur ſignification, & d'attacher quelque énergie mentale à l'application, que nous en faiſons. Comme ſi on dit, par exemple, que Dieu fait les choſes pour ſa propre gloire; je conçois que le ſens de cette expreſſion doit être, que de la forme du Monde, & du gouvernement des Etres qui y ſont, on peut conclurre l'excellence ſupérieure de la nature de Dieu; parceque ce Monde & ce gouvernement nous offrent tant de marques d'une ſageſſe & d'une puiſſance inexprimable, que Dieu n'avoit pas beſoin de nous en donner de plus évidentes, dans la ſuppoſition qu'il auroit eu uniquement ſa gloire en vûe dans la création & dans le gouvernement du Monde: ou on doit attacher à cette propoſition quelque autre ſemblable ſens. Si la gloire de ce que nous faiſons eſt attribuée à Dieu; il faut entendre par-là qu'aucune gloire ne nous eſt dûe; à nous, dis-je, qui n'avons point de faculté, qui ne vien-

a. Comme Pſaphon fut célébré par les oiſeaux, qui chantoient, *Pſaphon eſt le grand Dieu*, Maxime de Tyr diſſertation 19. p. 196.

vienne originairement de Dieu: & nous devons par conséquent entendre, que nous souhaitons qu'il soit reconnu pour véritable auteur de tout ce qu'il y a en nous de louable [a].

Lorsque nous remercions Dieu de quelque délivrance, ou de quelque bien, il ne faut pas qu'on prenne cela, comme si Dieu pouvoit s'estimer lui-même de nos cérémonieuses actions de graces, ou comme s'il se soucioit de nos actes de remerciment & de reconnoissance. C'est plûtôt une déclaration que nous faisons de nos besoins, de nos défauts, de la bonté de sa nature, & de la grandeur de ses bienfaits accordez à propos; c'est un effort d'un être vil & dépendant, qui souhaite de reconnoitre autant qu'il peut le faire, que les choses sont ce qu'elles sont [b]; & de se mettre dans la disposition d'esprit, où il lui convient d'être à l'égard de son bienfaiteur tout-puissant.

Quand on nous appelle les serviteurs de Dieu, ou quand on dit que nous le servons; on erreroit d'entendre par ces expressions que nous soions serviteurs de Dieu; ou que nous servions Dieu, comme les hommes se servent les uns les autres: car dans ce sens, ces expressions signifient quelque action utile & avantageuse à l'homme qui est servi, ou dont il a besoin, ou qu'il s'imagine lui être nécessaire. Or on ne peut supposer, ni que Dieu ait aucun besoin, ni que nous puissions lui être utiles, ou lui rendre quelque service. Servir Dieu, veut donc dire l'honorer, l'adorer; actes que nous toucherons bien-tôt. Ce mot est pris souvent dans ce sens-là dans la Langue, dont *servir* n'est qu'une traduction: comme *servir* une image taillée [c], est adorer cette image: car il ne peut-

a. *Lorsque nous croissons en honneur, ---- & que nous en remercions les Dieux, nous ne croions pas alors, qu'il y ait rien dans cette augmentation qui doive se rapporter à nous-mêmes*, Cicéron. *Si tu fais quelque bien, rapporte le à Dieu*, sentence de Bias, dans Diogène Laërce p. 22.

b. *Car quoiqu'à présent nous ne puissions pas nous acquitter dignement de cela..... néanmoins il est juste d'en rendre, de tout notre pouvoir, nos actions de graces*, St. Chrysost.

c. *Tous ceux qui servent aux images*, Ps. 97. 7. *Servoient à leurs images*, 2. Rois 17.

peut pas signifier une action profitable & utile à la pierre, qui est privée de tout sentiment. Servir Dieu, peut encore se prendre dans un sens semblable à celui-ci: *servez le Roi de Babylone* [a]; car on disoit de ceux, qui reconnoissoient l'autorité du Roi de Babylone, & qui obéissoient à ses loix, qu'ils le servoient; quoiqu'ils ne fissent rien; quoiqu'ils n'eussent peut-être rien, qui pût lui être de quelque service. De même on peut dire, que nous servons Dieu, & que nous sommes serviteurs de Dieu, si nous vivons dans un sentiment continuel de sa nature souveraine, & de sa puissance sur les créatures, & si nous tâchons de nous conformer aux loix qu'il nous a prescrites [b]. Dans ce sens nous demandons de vivre en le servant: c'est-à-dire, nous demandons de vivre en l'adorant, & en mettant en pratique les loix de la raison & de la vertu, auxquelles il lui a plû de soûmettre les créatures raisonnables [c].

On pourroit faire plusieurs autres réflexions sur les épithètes, & sur les façons de parler, introduites par l'usage, à la faveur de l'ignorance de l'Antiquité, ou de la nécessité à laquelle nous ont réduit, & le peu d'étendue de nos lumières, & la sterilité de notre langage. Il est clair, que l'amour, la colère, les mains, les yeux, &c. qu'on attribue quelquefois à Dieu, ne renferment pas les passions, ni les parties qui sont en nous. Les pronoms possessifs, *mien*, *tien*, *son*; comme *son* peuple, *sa* maison, &c. ne doivent même être emploiez qu'avec beaucoup de menagement, lorsqu'on s'en sert à l'égard de Dieu [d].

3. Nous sommes tenus d'adorer Dieu de la manière la plus con-

17. 41. & ailleurs: Deuteronome 12. 2. il est fait mention des endroits, *où ces Nations ont servi*, &c. Dans la Paraphrase Chaldaïque פלחו, les Septante, *ἐλάτρευσαν*, dans le sens Ecclésiastique, la Vulgate, *coluerunt*.

a. *Ils ont servi le Roi de Babylone.*

b. Platon applique le mot de *servir aux loix mêmes* dans cette phrase, *δουλεύειν τοῖς νόμοις*.

c. *Ne lui rendant que la bonne volonté d'une personne qui aime son Seigneur*, Philon Juif.

d. *L'homme intelligent comprendra.*

convenable & la meilleure, dont nous soions capables. Par l'idée d'adoration je ne veux dire autre chose, que d'avouer par quelque acte solemnel, convenable, & distinct de nos autres actes, que Dieu est ce qu'il est, & que nous sommes ce que nous sommes : c'est-à-dire, que nous devons avoir recours en êtres dépendans à l'Etre suprême, & au Gouverneur du Monde ; avec actions de graces de ce dont nous jouissons ; avec prières pour obtenir ce qui nous manque, ou ce qu'il sait nous être expédient [a], &c. Comme si dans une posture humble & modeste, je m'adressois, par exemple, en ces termes, ou en d'autres à-peu-près semblables [b], *à l'Etre suprême & tout-puissant, duquel dépend l'existence du Monde, & par la tendre Providence duquel j'ai été conservé jusques à ce moment, & j'ai joui de plusieurs grands avantages, dont je suis indigne : pour le prier de daigner accepter les sentimens de ma reconnoissance & le tribut de mes actions de graces de toutes ses bontez envers moi : de me délivrer des mauvaises suites de mes désobéissances, & de ma folie passée : de me mettre en état, & de me donner la force de triompher innocemment de toutes mes épreuves à venir : de me rendre capable de me comporter dans toute sorte d'occasions, conformément à la raison, à la sagesse, & à la piété : qu'il ne souffre point qu'on me fasse aucun tort ; qu'aucun fâcheux accident m'arrive, ni que je me nuise à moi-même par mes égaremens, ou par ma mauvaise conduite : de vouloir me communiquer de claires & distinctes notions des choses : de me donner la santé & la prospérité, qui me sont nécessaires pour passer ma vie en paix, en contentement, en tranquillité d'esprit : & après avoir fidélement fait mon devoir envers mes*

a. Il faut avoir soin de quelle manière nous prions, de peur que nous ne demandions ce qui peut nous nuire. *Ne pensez-vous pas qu'on a besoin en cela d'une grande prudence, pour éviter qu'on ne se trompe en demandant de grands maux, en pensant demander des biens*, Platon p. 39. *Les Dieux faciles renversèrent toutes les maisons, selon les prières, qui leur en étoient faites*, est un observation de Juvenal satire 10. vers 7. L'Auteur du Livre, intitulé *Chasidim*, ajoûte, que nous ne devons pas prier pour *ce qui ne peut se faire*, ni pour *ce qui se fait suivant la Nature*, ni pour *ce qui ne convient pas*, ni pour *les miracles*, *que le Dieu béni fait dans les changemens du Monde.*

b. *Mes yeux en bas, & mon cœur en haut.*

mes amis & ma famille, après m'être efforcé de me perfectionner, de me former à des habitudes vertueuses, & d'acquérir des connoissances utiles ; de m'accorder une mort honorable & douce: & de me faire passer enfin à une meilleure vie. Omettre cet acte, ou quelqu'autre pareil, c'est se rendre directement coupable de ces omissions, dont nous avons parlé dans la I. Section, V. Prop. Car ne témoigner jamais sa reconnoissance des biens & des graces, qu'on reçoit & qu'on tient de Dieu ; c'est réellement nier, qu'on les tienne de Dieu ; & ne s'addresser pas à lui, pour le supplier de suppléer à nos besoins, c'est nier, & ces besoins, & sa puissance d'y remédier ; négations très contraires à la vérité [a].

Il faut toûjours avouer qu'il n'y a point de culte, qui puisse avoir quelque proportion avec la nature & les perfections divines: mais que nous sommes tenus malgré cela de faire tout notre possible ; c'est pourquoi j'ai ajoûté ces mots, *de la manière la plus humble & la meilleure, dont nous sommes capables*. Il faut remarquer encore, que ces paroles ne nous obligent pas à nous occuper sans cesse de nos devotions [b]. Car il est de notre devoir d'avouer dans le culte que nous devons à Dieu, que cet Etre parfait est ce qu'il est ; mais sans nier pourtant que nous soions nous-mêmes ce que nous sommes: c'est-à-dire, que nous soions des êtres incapables de supporter une attention d'esprit continuelle ; des êtres sujets à plusieurs besoins, auxquels la constitution de notre nature veut que nous suppleions avec soin & activité ; des êtres faits pour jouir de plusieurs plaisirs innocens , qui nous devons plusieurs choses les uns aux autres, & auxquels, tout bien considéré, ce seroit une moindre marque de respect d'être constamment attachez à des formulaires de devotion, qu'il ne l'est

a. *La prière est comme un rameau ébranché par la Providence* , Albo. *Quiconque se confie en la Providence, doit croire que sa prière lui sera utile*, le même.

b. Comme les gens *qui ne dorment point*, Ἀκοιμηταὶ, particuliérement à Constantinople, qui continuoient le service divin jour & nuit sans interruption ; ou peut-être comme les *Metzallin*, מצלין, *ceux qui prient*, εὐχέται, *ceux qui font des vœux*, qui faisoient, ou qui prétendoient faire, consister toute la Religion dans la prière: *qui font semblant de vaquer uniquement à la prière.* Voiez Suicer.

l'eſt d'avoir recours à lui avec des eſprits libres, dans certains temps, & à certaines occaſions: s'occuper à cela ſans relâche, ſeroit faire de Dieu ce qu'il n'eſt pas réellement, puiſqu'il ſemble que cette exceſſive aſſiduité ſuppoſeroit, que Dieu en auroit beſoin; ou qu'elle nous feroit mériter quelque choſe de lui; ou qu'il eſt tenu d'accorder nos demandes indépendamment de nos efforts; ou du moins qu'il eſt un Etre ſujet à ſe laiſſer fléchir par l'importunité: & voilà les raiſons, qui m'ont porté à ajoûter cette reſtriction à l'explication de cette troiſiême maxime, *par quelque acte ſolemnel & convenable.*

Quoique chàque homme en particulier connoiſſe mieux ſon état, & les occaſions qu'il a, & qu'il ſoit par conſéquent plus propre à juger, pour ſoi-même, de la manière dont il peut mieux s'acquitter de ce devoir; on peut cependant dire en général, que les conditions ſuivantes ſont requiſes pour rendre à Dieu le culte le plus ſolemnel, & pour le lui rendre de la meilleure manière, dont nous ſommes capables: un eſprit attentif [a]; des temps, & des lieux convenables; un formulaire de paroles propre à cela; & une poſture décente. Car ſi l'eſprit eſt abſent, & s'il n'eſt pas attentif à ce que dit la bouche, l'homme eſt, diroit-on, ſeulement alors une eſpèce de machine, qui fait du bruit, & qui eſt à la vérité miſe en mouvement, mais ſans une connoiſſance intérieure de ſon propre acte. Répéter ſes prières du bout des lèvres, & avec un eſprit diſtrait; ce n'eſt pas prier de la meilleure manière, dont nous ſommes capables; parceque cette manière ne s'accorde, ni avec notre nature, ni avec la vérité: puiſque c'eſt ſe comporter ſeulement en êtres douez de la faculté de parler, & non pas de celle de raiſonner.

Il eſt certain à ce compte-là, que toute ſorte de lieux & de temps ne ſont pas indifféremment, ni également propres à ren-

a. *Toute prière, qui n'eſt pas faite avec attention, n'eſt pas une prière*, Maimonidès. *La prière dépend du cœur*, Sepher Chaſid. On trouve la même choſe par-tout ailleurs.

rendre à Dieu le culte que nous lui devons [a]. Dans certains temps nous nous trouvons accablez d'affaires temporelles: dans certains lieux nous fommes expofez à être fouvent interrompus, il faut chercher les endroits les plus écartez & les plus propres au filence: il faut même les faire autant que l'on peut. Un fecond motif, qui doit auffi nous y engager, eft que plus nous fommes éloignez des yeux du monde, plus nous fommes à couvert des attaques de l'oftentation; plus nous prions en confidération de la vérité & du devoir, plus notre manière de rendre notre culte à Dieu eft conforme à la vérité en général, & à notre devoir en particulier.

Nos foins doivent après cela rouler fur le choix d'un convenable formulaire de paroles. Toute prière eft ou vocale, ou mentale: or celle-là même, qu'on appelle mentale, peut à-peine être faite fans paroles [b], ou fans quelque chofe d'équivalent [c]. Je croi même que les hommes fourds & muets forment en eux quelque efpèce de langage; j'entends par là quelque chofe qui fupplée au défaut de la parole. Car les penfées, réduites à leur état naturel, feparées de toute forte de paroles, & prifes fimplement toutes feules, font fi fubtiles & fi paffagères, qu'elles font à-peine capables de fe mon-

a. Cela eft véritable en général; & malgré cela je ne nie pas qu'il ne puiffe y avoir des occafions, où *le lieu n'empêche point de prier, & où le temps n'y met aucun obftacle. Quand même vous ne fléchiriez pas les genoux..... & pourvû que vous faffiez feulement paroitre un efprit attentif, la prière perfectionne tout. Il eft auffi permis à une femme aiant fa quenouille, & faifant de la toile, de regarder vers le ciel par la penfée, & d'invoquer Dieu avec ferveur. Il eft encore permis à un homme, entrant dans une place, & s'y promenant, de faire des vœux avec ardeur*, &c. St. Chryfoftome *.

b. *Mais la parole eft chez les hommes l'interprète de la penfée, & la penfée l'eft de la parole à l'égard de Dieu*, Philon Juif *de Migratione Abrahami*, page 400.

c. La penfée même n'eft, felon Platon, qu'une efpèce de langage de l'efprit; car il appelle la penfée, *la parole, que l'ame roule en elle-même touchant les objets qu'elle confidère*, p. 134. de même Plotin dit, *que la parole, qui fe forme par la voix, eft une image de celle, qui fe forme dans l'ame.*

* Je m'étonne que l'Auteur n'ait pas cité à la fuite de ce paffage Maimonidès dans fon *More Neboch*. part. 3. chap. 32. où ce Rabbin dit, *que la prière eft permife en tout lieu, & à chacun.*

montrer à l'efprit, ou d'être au moins retenues, liées enfemble, & rangées comme il faut qu'elles foient, pour former une fentence. Si cette fentence eft fi compofée d'idées fenfibles, qu'elle puiffe fubfifter dans l'efprit à la faveur des images, qui reftent dans l'imagination; de même que le fait une fentence peinte fur un tableau, ou exprimée par des hiéroglyphiques; elle eft néanmoins très imparfaite, faute d'inflexions grammaticales, de particules, & d'additions néceffaires pour lui donner une forme, & pour lier les idées: inflexions, particules, additions, dont il ne peut fe graver dans l'imagination aucune image [a]. Dans le fonds une fentence n'eft guère autre chofe qu'un amas de conceptions fans liaifon, & incapable de renfermer quelque fens, fi le langage ne remplit, pour ainfi dire, les lacunes. De plus, une prière ne fauroit être compofée de telles fentences: car c'eft par le fecours des paroles que nous difcourons, & que nous raifonnons en nous-mêmes; de la même manière, que nous communiquons aux autres nos difcours & nos penfées. Si on s'obferve bien foi-même, on trouvera qu'on penfe, comme on parle, en quelque Langue particuliére; & qu'on fuppofe, & qu'on parcourt mentalement & par habitude les fons, qu'on fait retentir en parlant. Voilà pourquoi il eft prefqu'impoffible de bien écrire en d'autre Langue que la maternelle; car tandis qu'on penfe en fa propre Langue, le ftile & le difcours, qui ne font que la repréfentation de la penfée, ont ordinairement le tour & le génie de cette Langue, quel que puiffe être l'idiome, d'où les mots particuliers font empruntez. Enfin les mots femblent être d'efpèces de corps & de vehicules du fens, ou de la fignification, qui eft leur partie fpirituelle [b], & qui peut à-peine fubfifter dans l'efprit, feparée de la materielle. Qu'un homme effaie ingenûment de penfer à

a. *Il y a plufieurs paroles qui, comme les articles, lient les membres du difcours, & dont on ne peut repréfenter aucune image*, Cicéron.
b. *Une prière fans attention eft comme un corps fans ame*, Nachalath Aboth.

à cette courte prière rapportée dans Platon [a] *, abſtracte des paroles de l'original, & de toutes les Langues dans leſquelles on peut la traduire. On peut rendre ſon eſprit attentif aux paroles d'une prière prononcée par un autre; & en les gravant dans ſon imagination on peut, pour ainſi dire, les rendre ſiennes: ou on peut devenir en quelque manière ſon propre lecteur, & les prononcer ſoi-même: ou on peut prendre en main une prière écrite, & la parcourir des yeux & d'eſprit: ou on peut repaſſer un formulaire de mots imprimez ſur la mémoire: ou on peut aſſembler ſur le champ quelques paroles: mais dans tous ces moiens, on ſe ſert de paroles & d'un langage. Puiſqu'en penſant donc à un tiſſu de paroles on ne s'addreſſe pas à Dieu, qui ne penſe & qui ne parle pas comme nous, d'une manière plus parfaite qu'en les prononçant, & en y penſant en même temps: de plus puiſque le ſon même des paroles fait impreſſion ſur nous, & qu'il réveille notre attention [b], quand un formulaire de prières eſt déjà tout préparé, & que l'eſprit eſt délivré de la peine de le compoſer: je ſoûtiens qu'il eſt mieux de prononcer nos prières [c], ſi nous en avons la commodité, que de nous contenter ſeulement d'y penſer: nous ne devons pas au reſte les prononcer plus haut, j'entends quand nous ſommes en notre particulier, qu'il le faut pour nous faire ſimplement entendre de nous-mêmes [d]: car ce n'eſt pas pour nous faire entendre

a. Dans ſon ſecond *Alcibiade* p. 40.

b. *La prière de l'homme faite avec attention*, &c. Abarbanel. Ce qui eſt dans *Sepher Charedim*, cité de *Semak*, c'eſt-à-dire, de *Sepher mitzvoth katon*, explique ainſi ce paſſage, *qui examine châque parole; & la parole eſt comme celui qui compte de l'argent.*

c. *Afin que nous honorions les Dieux*, ſelon le ſtile des Paiens, *avec un eſprit & une voix pure*, Cicéron. O *Seigneur, de ce que tu nous a faits plus excellens que les autres animaux, il eſt juſte que nous béniſſions ta Majeſté*, dit Salomon dans ſa prière, chez Joſèphe, *Antiquitez Judaiques* liv. 8. chap. 3.

d. Nous trouvons ſouvent la même choſe parmi les *Dinim* des Juifs: *Il eſt néceſſaire que toutes les bénédictions ſe faſſent de ſorte qu'on entende diſtinctement tout ce qui ſe dit*, Maimonidès. Le Rabbin Elaz. Aſquari, aiant cité ce paſſage,

* Τὰ μὲν ἐσθλὰ, &c. La voici traduite tout au long: O *Jupiter, Roi des hommes & des Dieux, donne nous les biens ſoit que nous te les demandions, ſoit que nous ne te les demandions pas; & éloigne de nous tous les maux, quoique nous te les demandions.* On attribue cette prière à Homère, mais elle ne s'y trouve point.

tendre de Dieu que nous parlons, puisqu'il connoit sans cela nos pensées; mais c'est à cause de nous-mêmes, & pour rendre nos adorations, dont les meilleures sont toûjours pleines d'imperfections, aussi parfaites qu'il nous est possible de les rendre. Ce qui est, en chemin faisant, répondre suffisamment à ceux, qui objectent contre la prière, que c'est une impertinence de parler à Dieu. Après avoir éclairci tous ces points, & prouvé qu'il faut en priant emploier la parole; on ne peut s'empêcher d'accorder que nous ne devions choisir les meilleures & les plus propres, dont il nous est possible de faire choix; puisque ce choix ne peut se faire dans des effusions subites. C'est pourquoi si nous voulons adorer Dieu de la manière la plus excellente, dont nous sommes capables, il nous faut servir des formulaires les mieux digérez, & les plus excellens, que nous pouvons, ou nous faire, ou nous procurer. Comme une prière doit être accompagnée de tout ce qui peut persuader, que celui qui la fait, est véritablement pénétré de ce qu'il dit, il faut qu'elle soit aussi simple qu'il se peut; & c'est peut-être ce qui la rend la plus difficile de toutes les compositions. Il faut qu'elle soit une espèce de revûe générale de ce que nous avons possedé, de ce que nous possedons, de ce qui nous manque, de ce que nous avons fait, &c. Tout doit être exprimé avec méthode, dans des phrases graves & significatives, & avec une éloquence si solide, qu'elle attire toute notre attention, & qu'elle exprime nos plus secrets sentimens, sans affectation & sans d'inutiles répétitions. Ces réflexions m'ont souvent engagé à regarder avec étonnement ceux qui combattent les formulaires méditez de prières: ils parlent tant de l'esprit de prière; mais il montrent bien par leurs discours, qu'ils savent peu ce que c'est.

Quant

sage, ajoûte, *Assemblez un grand nombre de Juges; & s'ils ne s'entendent pas distinctement, on ne résondra rien*, &c. Maimonidès s'exprime ainsi dans un autre endroit: *Personne, étant seul, ne doit prier en soi-même; mais qu'il articule les mots en remuant les lèvres, & en se faisant entendre clairement dans la prière, qu'il fait tout bas.* J'ai extrait ce mot, לבד, *seul*, de *Schulchan Aruk.* La même chose se trouve dans *Or Chadasch*, & ailleurs.

Quant à la posture, la meilleure est celle, qui exprime mieux notre humilité, notre respect [a], & notre ferveur, & qui nous pénètre le plus. Quoiqu'il faille peut-être avoir égard aux coûtumes des lieux, où l'on est; ou à celles de notre Patrie, auxquelles nous avons été le plus accoûtumez. Plusieurs Nations peuvent n'exprimer qu'une même chose par des gestes différens: & nous devons prendre ces gestes comme nous prennons leurs paroles; c'est-à-dire, dans la signification, qu'il leur a plû de leur donner.

Quoique je n'aie pas fait jusques ici aucune mention du culte public de la Divinité, on ne doit pourtant pas l'oublier, ni le négliger. On peut considérer un homme comme membre d'une société; & il doit adorer Dieu comme tel, s'il a l'occasion de le faire; si on dit publiquement des prières, auxquelles il puisse assister; si sa santé, &c. le lui permet: la société peut encore être regardée comme ne faisant qu'un corps, qui a des intérêts publics, & des besoins communs; & comme telle, elle est tenue de rendre à Dieu une adoration publique, & de lui offrir ses prières en commun. Outre qu'il y a plusieurs personnes, qui ne savent pas comment prier d'elles-mêmes; à-peine savent-elles lire: or elles doivent être prises pour ce qu'elles sont; & conséquemment on doit fixer un temps & un lieu, où on leur lise les prières; & où elles soient guidées dans leur dévotion. Il est de plus nécessaire, pour tenir les hommes dans l'ordre, de professer quelque Religion; d'en établir & d'en ordonner une profession publique; ce qui ne peut se faire sans un culte public. Le Monde perdroit bien-tôt ce qui lui reste de sentiment de vertu; il deviendroit feroce; tous ses habitans se devoreroient les uns les autres; & ils feroient ce que font les Sauvages les plus barbares, sans ce sentiment de vertu conservé encore; du moins autant qu'on peut supposer qu'il l'est,

a. *Celui qui prie. . . . . doit penser qu'il a la Divinité présente devant lui*, Or Chajim.

l'eſt, par les formes, & par les habitudes de Religion, qui ſont en uſage parmi les Peuples.

Mais comment ce culte public, demandera-t-on peut-être, s'accordera-t-il avec cette retraite, & ce recueillement, qu'on vient de recommander? Réponſe. J'ai prétendu parler alors de la prière en général, à laquelle la retraite & le recueillement ſont fort favorables: mais je n'en ai recommandé l'uſage, qu'à proportion de la facilité que l'on a de ſe procurer ces avantages, & autant qu'ils ſont admis par la nature de la prière. De plus, quoiqu'un ſeul homme liſe en même temps à tous les autres un formulaire de prières publiques, afin qu'ils s'uniſſent tous à ne former qu'un ſeul acte, ce qu'on ne pourroit faire autrement; cependant châque perſonne en particulier, qui fait quelque attention à ce qu'on lit, a dans ſon eſprit une perception ſeparée des paroles prononcées tout haut: & c'eſt là qu'elle offre, & ces paroles, & le ſens qu'elles contiennent avec plus, ou moins d'application & de ferveur: & puiſqu'à la rigueur perſonne ne prie qu'entant qu'il a cette perception, & qu'il offre à Dieu ces prières; & puiſqu'il eſt encore le ſeul de toute l'Aſſemblée, qui connoiſſe juſques à quel degré il le fait; ſa prière eſt dans le fonds auſſi recueillie, que s'il la faiſoit au fonds du deſert le plus éloigné. De ſorte que quoiqu'il y ait de fortes raiſons d'établir un culte public, j'oſe pourtant aſſurer, que toute véritable prière eſt ſecrette: & puiſque ſon ſiège eſt dans l'ame, dont toutes les circonſtances du culte ont en vûe d'intéreſſer, & intéreſſent actuellement, toutes les facultez; on peut dire avec raiſon, que la prière eſt faite dans la plus reculée & dans la moins fréquentée de toutes les retraites [a]: & voilà à quoi ſe réduit tout ce qu'on peut dire d'un culte, qui, par les termes, eſt public à tous autres égards. Un homme peut aſſiſter dans une Aſſemblée; & cependant perſonne, excepté lui-même, ne ſait s'il recite la prière, qu'il

a. *Au dedans de nous-mêmes comme dans le temple*, Plotin.

qu'il femble reciter avec les autres; ou s'il en recite quelqu'autre; ou s'il n'en recite aucune [a].

Je n'ignore pas combien je m'expofe par ce détail à la rifée de plufieurs perfonnes, auxquelles ce langage eft entiérement nouveau. A quoi bon, diront-elles, faire de la prière un article fi important? Qui a jamais remarqué, que ceux qui prient en profpérent mieux, que ceux qui ne le font pas? Réponfe. Toutes les obfervations de cette nature font fort foibles & fort incertaines. Nous ignorons ce que les autres font réellement, & dans leur intérieur [b]: nous ignorons comment ils prient [c]: nous ignorons ce qu'il faut appeller heureux fuccès [d]. Ce qui eft bon pour l'un, peut être mauvais pour l'autre: ce qui paroit bon à préfent, peut devenir mauvais; où il peut attirer des maux après lui [e]. Quant à la profpérité de ceux qui tâchent d'adorer Dieu d'une adoration digne & raifonnable, quelle qu'elle foit: cette profpérité feroit peut-être moindre; & leurs malheurs feroient peut-être plus grands, s'ils manquoient à ce devoir. Perfonne eft-il affuré du contraire? Si on a quelque fecret moien de s'en affurer; de grace, qu'on nous en faffe part. Cependant devois-je omettre le culte dû à la Divinité dans l'Ebauche la plus imparfaite de la Religion naturelle? culte, qui

a. St. Chryfoftome dit, qu'il y a plufieurs hommes qui penfent fi peu à ce qu'ils font, qu'ils ne favent pas ce qu'ils font eux-mêmes; *plufieurs entrent dans l'Eglife, & ils en fortent fans favoir ce qu'ils ont dit; les lèvres fe remuent bien, mais l'oreille n'entend point.*

b. Les Paiens même croioient, que les Dieux n'exauçoient point les prières des méchans. Bias fe trouvant dans une tempête avec quelques perfonnes de cette efpèce, s'écria, fur ce que, faifies de crainte, elles commençoient à implorer l'affiftance des Dieux, *Taifez-vous, de peur que ces Dieux ne fachent que vous êtes ici*, Diogène Laërce p. 22.

c. C. Ceftius dit au rapport de Tacite, *que les Princes font comme les Dieux; mais que les Dieux mêmes n'exaucent que les prières juftes.*

d. Quelquefois *la moitié eft plus que le tout*; c'eft-à-dire, felon la paraphrafe que Platon fait de ces paroles d'Héfiode, *La moitié eft fouvent plus que le tout; favoir, lorfqu'il eft préjudiciable de favoir le tout*, &c. Platon p. 590.

e. *Combien de fois un jour, fignalé par la gloire d'un fuffrage univerfel, a été l'origine de plufieurs malheurs? Combien de perfonnes n'ont-elles pas été accablées par les Empires, qu'elles ont acceptez? Quel grand nombre de gens n'a-t-il pas été perdu par fes propres biens, & n'a-t-il pas été plongé par eux dans les dernières misères?* Pline.

qui eft ce que je veux principalement exprimer par le mot de Religion [a].

4. Enfin pour mettre en abrégé tout ce qui nous refte; *Si les êtres raifonnables, ou ceux dont la Raifon eft la loi fuprême de leur nature, veulent fe comporter envers Dieu & envers eux-mêmes, de la manière que nous avons expliquée ci-deffus; ils doivent confidérer férieufement, combien puiffant eft l'Etre, qui par la conftitution de leur nature a mis les hommes dans l'obligation d'être gouvernez par cette même nature, & qui leur a donné pour loi le dictamen de la droite Raifon.* Tous les hommes doivent fe reffouvenir fans ceffe, que leur exiftence même dépend de Dieu, que cet Etre fuprême gouverne, & qu'il régit toutes les affaires du Monde par fa Providence, que les effets de fon pouvoir & de fon influence leur font fenfibles & palpables, & qu'ils en font environnez dans tous les phénomènes de la Nature, dont un feul ne fauroit être fans lui; qu'ils font toûjours en fa préfence; qu'il eft doué d'une raifon parfaite, que s'il eft raifonnable, que les tranfgreffeurs de la raifon foient punis, ils le feront certainement tôt ou tard, &c. Or fi on réfléchit conftamment fur toutes ces véritez, il eft aifé de connoitre l'effet & l'influence, qu'elles auront fur toutes les penfées, fur toutes les paroles [b], & fur toutes les actions des hommes.

Nous ne prétendons introduire aucune fuperftition par aucune des Propofitions avancées ici; nous nous bornons à demander la pratique de la Raifon, & de la vérité: & tout ce qui ne leur eft pas contraire peut être fait en toute fûreté, quoique fous les yeux de notre grand Légiflateur même.

SEC-

a. *La Religion confifte dans un culte pieux, que l'on rend aux Dieux*, dit Cicéron. *On a appellé Religieux, ceux qui fe font appliquez avec foin à régler, & comme à choifir les chofes, qui regardent les Dieux*, &c. le même.

b. Particuliérement par rapport à l'habitude de jurer, qui eft une grande marque de mépris, outre les mauvaifes conféquences qu'elle a, en faifant que les fermens ne coûtent rien, &c. Car ceux qui s'y accoûtument, emploient du moins le redoutable nom de Dieu pour une fimple particule explétive; & cela ordinairement dans des difcours incivils, paffionnez & deshonnêtes: *faifant*, comme dit Philon Juif, *du nom très faint & divin comme le fupplement de leurs difcours.*

SECTION VI.

VERITEZ,

Qui concernent tout le Genre-humain en général, & antérieures à toutes les Loix humaines.

DAns cette Section je suivrai la méthode, que j'ai suivie dans les précédentes.

I. Prop. Châque homme a au-dedans de lui-même le principe d'une qualité individuelle, qui le distingue, & qui le separe de tous les autres hommes, de telle sorte qu'elle les rend tous en particulier capables d'avoir des propriétez distinctes des choses; c'est-à-dire, qu'elle en fait des sujets distincts de propriété. B & C sont si réellement distincts; c'est-à-dire, qu'ils existent d'une manière si distincte, que ce qui appartient à B, ne peut par cette seule raison appartenir à C; & ce qui est la propriété de C ne peut par cette même raison être la propriété de B. La preuve de cette Prop. est écrite sur la conscience de châcun: voions donc s'il y a des choses, qu'un homme puisse véritablement appeller siennes.

II. Prop. Il y a plusieurs choses, auxquelles châque individu de l'humanité; c'est-à-dire, châque homme a, ou peut avoir, s'il n'arrive aucun changement dans sa condition par une sujettion volontaire, par quelque contract, ou par quelqu'autre semblable engagement; peut, dis-je, avoir un rapport si naturel & si exact, qu'il peut seul entre tous les hommes les appeller véritablement siennes.

La vie, les membres, &c. de B lui appartiennent aussi réellement que le fait sa propre nature [a]. Il est impossible à C, & à tout autre homme, de voir avec les yeux de B: c'est

a. *Il n'y a rien qui nous appartienne si proprement, que nous-mêmes*, Xénophon.

c'eſt pourquoi ils ſont ſeulement les yeux de B: & quand ils ceſſent d'être ſes yeux; ils ceſſent abſolument d'être des yeux: il en a donc ſeul la propriété, puiſqu'il eſt impoſſible dans la Nature, que les yeux de B deviennent jamais les yeux de C.

De plus, le travail de B ne peut pas être le travail de C; parceque ce travail vient de l'application, que B, & non pas C, a faite de ſes organes & de ſes facultez: c'eſt pourquoi le travail de B lui appartient auſſi proprement, que le ſont les organes & les facultez, dont il s'eſt ſervi en travaillant.

En troiſiême lieu, l'effet, ou le produit du travail de B n'eſt pas l'effet du travail de C: cet effet donc appartient à B, & non pas à C: il appartient auſſi réellement à B, que le fait ſon propre travail [a]; parceque tout ce que le travail de B produit, eſt véritablement produit par B: B le produit par ſon travail, c'eſt-à-dire, que cet effet eſt véritablement la production de B, & non pas de C, ni de quelqu'autre. Si C reclamoit la propriété de ce que B ſeul peut véritablement appeller ſien; C agiroit d'une manière contraire à la vérité [b].

En dernier lieu, il y a pluſieurs choſes, que B peut avec vérité appeller ſiennes dans un ſens, & pour des raiſons, qui lui conviennent à lui ſeul, & auxquelles D n'a pas plus de droit que F, &c. & dont la propriété eſt par conſéquent particulière à B: parceque C n'a pas à ces choſes un plus juſte titre que D; ni D que F, &c. Or lorſque tous les hommes, excepté B, ont un titre égal à la propriété d'une choſe, leur titre eſt anéanti [c]; parceque leurs prétenſions ſe con-

a. C'eſt pourquoi le fruit du travail d'un homme eſt ſouvent appellé ſon propre travail. Ainſi il eſt dit, *Tu mangeras le travail de tes mains*, Pſeaume 128. 2. *Et les Etrangers pillent ſon travail*, Pſeaume 109. 11. & ailleurs.

b. Si B travaille pour quelcun, cela ne change point le cas, parcequ'il peut changer ſon travail, ou les fruits de ſon travail pour de l'argent, parceque ce travail & ces fruits lui appartiennent.

c. *Comme ces Spartes mentionnez par les Poëtes, qui ſe tuent entr'eux de manière qu'il n'en reſte plus aucun*, comme dit Lactance dans un autre cas.

contrebalancent, & se détruisent mutuellement les unes les autres, tandisque celle de B subsiste. Or dans ce cas peu de chose, opposée à rien, sera assez forte pour maintenir les prétensions de B.

III. Prop. Tout ce qui est contraire à la paix générale, & au bien public du Genre-humain, est contraire aux loix de la Nature humaine; il est mauvais; il ne doit pas être souffert. Les maximes, qui sont les plus propres à procurer la félicité d'une Société particulière, doivent être regardées comme ses loix naturelles & véritables; parceque la félicité est la fin des Sociétez & des loix; car on pourroit autrement supposer qu'elles doivent se proposer le malheur comme leur véritable fin; ce qui est contraire à la Nature & à la vérité: & ce que nous disons ici d'une Société particulière, n'est pas moins véritable de la Société générale du Genre-humain. Or ce qui rend l'homme plus heureux, est d'autant plus propre à produire la félicité: & par conséquent les maximes, ou les principes, qui tendent le plus à établir la tranquillité générale & le bien public du Genre-humain, doivent, supposé qu'on entende par ces expressions la félicité du Genre-humain, être les véritables loix de l'Humanité, ou leur servir du moins de fondement: & toutes les actions, qui sont contraires à ces loix, le sont nécessairement aux maximes, qui en sont les fondemens. Il y a de la contradiction à dire, qu'une chose, qui tend uniquement à favoriser les plaisirs de quelques Particuliers au préjudice de tous les autres êtres, qui ont avec ces Particuliers une nature commune, est la véritable loi de la Nature humaine; & cette contradiction est encore bien plus grande, si ces plaisirs sont inférieurs à l'Humanité, & uniquement propres aux bêtes brutes. Comme un million d'hommes est plus considérable, qu'un seul homme; de même il faut, en établissant les loix de la Nature humaine, & en déterminant ce qui doit, ou ne doit pas être, avoir un million de fois plus d'égard à ce million d'hommes qu'à un seul homme; puisqu'ici nous considerons les hommes simplement comme hommes.

Il nous sera à présent facile de faire voir, que la transgression des loix, qui servent de fondement au bien général du Genre-humain, est mauvaise; & qu'elle est un mal moral. Car si on peut dire de tout le Genre-humain en général, qu'il est un animal raisonnable; sa félicité générale est celle d'une nature raisonnable: c'est pourquoi cette félicité, & les loix, qui l'établissent, doivent être fondées sur la Raison: elles ne peuvent par conséquent être combattues que par ce qui combat la Raison; & par une troisième conséquence par ce qui est opposé à la vérité.

Supposons une règle, qui seroit généralement utile au bien de tout le monde, si tous les hommes y conformoient leur conduite; c'est-à-dire, que leur conduite seroit alors conforme à la nature & à la condition de tout le Genre-humain. Supposé en second lieu, que tous les hommes s'éloignassent de cette règle; quel seroit l'effet de cet éloignement universel? Ce seroit sans doute un mal général; c'est-à-dire, un mal contraire à notre nature, & à la réalité de notre condition: car deux actions contraires produisent nécessairement des effets contraires; & ces effets contraires ne peuvent pas s'accorder avec un troisième. Il conste donc par les termes, que cette conduite seroit mauvaise: elle seroit outre cela également mauvaise dans châque homme en particulier; parceque châque homme en particulier a aussi peu de droit de violer cette règle supposée, qu'en ont tous les autres hommes: & tous les hommes en général n'en ont pas davantage, qu'un seul d'entr'eux en particulier. Du moins est-il certain que celui, qui violeroit cette loi, contribueroit de son côté à introduire un desordre universel, & une misère générale: & qu'il nieroit de son côté que la condition des hommes fût ce qu'elle est; que la félicité publique consistât dans ce en quoi elle consiste, & que cette règle même fût ce qu'elle est réellement: & il le nieroit autant que si tous les hommes conspiroient avec lui à la même iniquité, & à la même folie.

De quel front un seul homme ose-t-il mettre ses inclinations

tions particulières, & ſes plaiſirs déraiſonnables en balance avec une choſe auſſi conſidérable, que l'eſt la félicité générale du monde entier? Celui qui rapportant ainſi tout à lui-même, mépriſe le bien de tous les autres êtres, & qui ſepare ainſi entiérement ſes intérêts de ceux du Public, ne s'efface-t-il pas lui-même de la liſte de tous les autres hommes [a]? Les autres hommes devroient-ils l'avouer pour frère? Ne devroit-il pas plûtôt être chaſſé; & être traité comme un étranger, & comme un ennemi public de la paix & de la félicité de toute notre eſpèce?

IV. Prop. Tout ce qui eſt dans B, ou raiſonnable, ou déraiſonnable, à l'égard de C, ſeroit préciſément la même choſe dans C à l'égard de B, ſi le cas étoit directement changé [b]: parceque la vérité eſt univerſelle; & qu'elle ſe rapporte aux cas [c], & non pas aux perſonnes; voiez la Sect. III. Prop. II.

Corollaire. De-là il ſuit, qu'une excellente manière de connoitre, ſi une choſe eſt bonne, ou mauvaiſe à l'égard des autres, eſt de conſidérer ce qu'elle ſeroit par rapport à nous-mêmes, ſi nous étions en leur place [d].

V. Prop. Dans l'état purement naturel les hommes ſont tous égaux, quant à leur domaine ſur les choſes [e]. J'excepte à préſent la condition des pères & des enfans; & un petit nombre d'autres parens: qu'on ſache donc, que je ne prétends parler ici que de ceux entre leſquels il n'y a aucune parenté, ou entre leſquels la parenté a été anéantie.

Lorſque les loix de la Société n'établiſſent aucune ſubordination,

a. *Une bête aiant la figure d'un homme*, Philon Juif.

b. *Car un Juge intègre ne prononce pas dans ſa propre cauſe une ſentence différente de celle, qu'il prononce dans la cauſe d'autrui*, Senèque.

c. *Portez toûjours un jugement équitable*, Iſocrate.

d. *Ne jugez pas votre prochain, juſques à ce que vous ſoiez arrivé à la condition, où il eſt*, Pirke Aboth. *Mettons nous à la place de celui, contre lequel nous ſommes en colère*, Senèque.

e. Celui-là n'étoit qu'un pur flatteur, qui diſoit à Cyrus, *il me ſemble, que vous n'êtes pas moins naturellement né Roi, que celui qui eſt né dans une ruche pour être le conducteur des abeilles*, Xénophon.

nation, ni aucune diſtinction; il faut conſidérer les hommes comme hommes; c'eſt-à-dire, comme étant des individus de la même eſpèce, qui ont également part à la commune définition des hommes [a]: & puiſqu'en vertu de cette définition, qui leur eſt commune, B eſt la même choſe à l'égard de C, que C l'eſt à l'égard de B; B n'a pas plus de domaine ſur C, que C à ſon tour en a ſur B: c'eſt-à-dire, qu'ils ſont dans l'égalité à cet égard.

Les talens, ni les défauts perſonnels, ne mettent ici aucune différence; parceque, 1. Qui eſt-ce qui décidera de quel côté eſt l'avantage? Dire que B, ou D, ou quelqu'autre, a droit de décider au préjudice de C; c'eſt ſuppoſer ce qui eſt en queſtion, & ſuppoſer un domaine ſur C, ſans le prouver. 2. Les grands talens, ſoit qu'ils ſoient naturels, ou acquis, peuvent bien être des privilèges à l'égard de ceux qui les poſſèdent; mais ils ne privent pas ceux qui en ont de moindres, de leur droit au peu qu'ils ont; ou ce qui eſt la même choſe, ils ne peuvent donner à celui, qui a de plus grands avantages, le droit d'ôter ceux, ou l'uſage de ceux, qu'un autre a dans un moindre degré. Si B a de meilleurs yeux que C; c'eſt un avantage pour lui; mais il ne ſuit pas de-là, que C ne doive pas voir pour lui-même, & faire uſage de ſes propres yeux, auſſi librement que B peut le faire des ſiens. La Nature a accommodé les yeux de C à ſon uſage; elle en a fait de même des yeux de B; & châcun d'eux a ſeul la propriété de ſes yeux: de ſorte que la propriété eſt égale dans tous les deux. Le cas ſeroit le même, s'il arrivoit à B d'avoir de plus excellentes facultez intellectuelles qu'à C. De plus, ſi B étoit plus fort que C, ſa force ne lui ſeroit pas un titre ſuffiſant pour devenir le Seigneur de C. Car le degré de force de C, quoique inférieur, lui appartient auſſi bien, que le degré de force ſupérieure

a. *Il n'y a point d'unité ſi égale, & ſi reſſemblante à une autre unité, que nous ſommes égaux & reſſemblans entre nous-mêmes ---- Quelle que ſoit la définition des hommes, elle eſt la même dans tous*, Cicéron.

rieure appartient à B: c'eſt pourquoi C a autant de droit à ſon degré de force, & par conſéquent à l'uſage qu'il en peut faire, que B peut en avoir au ſien: c'eſt-à-dire, C a autant de droit de réſiſter, que B de commander en vertu de ſa force; & lorſque le droit, quoique ſeparé de la puiſſance, de réſiſter eſt égal à celui de commander, le droit de commander, c'eſt-à-dire, le domaine eſt anéanti. 3. Puiſque ceux qui ont la force & la puiſſance en partage, ſont très portez à prétendre, qu'ils doivent dominer [a], il n'eſt pas inutile d'ajoûter que le pouvoir de faire une choſe, & le droit de la faire, ſont deux idées entiérement différentes, qu'elles peuvent par conſéquent être ſeparées; & qu'elles ne ſuivent pas l'une de l'autre. 4. Si la puiſſance, comme puiſſance, donne droit au domaine; elle donne droit à tout ce à quoi ce domaine peut s'étendre: & dans cette ſuppoſition celui qui auroit ce domaine ne pourroit rien faire de mauvais: puiſque perſonne ne peut rien faire, s'il n'en a le pouvoir. Or cette ſuppoſition ſeroit non ſeulement contraire à ce que nous avons déjà prouvé dans la Section I. mais elle contiendroit une abſurdité, une contradiction manifeſte. Car s'oppoſer à l'homme, qui auroit ce pouvoir, autant qu'on peut; ou, ce qui revient au même, autant qu'on en a la puiſſance, ne ſeroit pas mal faire. Acte, qui doit pourtant être mauvais, s'il eſt vrai que l'autre ait un véritable droit à ſon domaine, & à n'être contrarié par perſonne. De plus, ſoûtenir qu'un homme ait droit de faire une choſe ſimplement parcequ'il en a la puiſſance; eſt à la vérité une doctrine, qui peut être utile à quelques tyrans, à quelques voleurs, & à quelques ſcélérats, mais elle eſt directement oppoſée à la paix & à la félicité du Genre-humain, & elle doit par conſéquent être rejettée, par la Prop. III. c'eſt auſſi ce que les hommes puiſſans refuſeroient eux-mêmes d'accorder, s'ils ſe mettoient à la place de l'homme

a. Lorſque les Romains, ſelon que le rapporte Tite Live, demandèrent aux Gaulois, *quel droit ceux-ci avoient de dépoſſeder les Romains de leurs domaines, & de les menacer de leur faire la guerre:* les Gaulois répondirent, *qu'ils portoient leur droit avec leurs armes.* Réponſe digne en vérité des Barbares, tels qu'ils étoient!

me foible & ſans deffence: c'eſt donc une doctrine déraiſonnable par la Prop. IV.[a].

VI. Prop. Perſonne ne peut avoir droit d'interrompre la félicité d'autrui: parcequ'en prémier lieu cela ſuppoſeroit, que le prémier auroit un domaine; & même le plus abſolu de tous les domaines. En ſecond lieu, en commençant à troubler la paix & le bonheur de C, B feroit une action, qu'il prendroit pour déraiſonnable, s'il étoit à la place de C. Enfin puiſqu'on ſuppoſe, que C n'a jamais porté obſtacle à la félicité de B; qu'il ne lui a rien pris; qu'il ne s'eſt jamais mêlé de ce qui le regarde; mais que toute l'action vient originairement de B; car toutes ces idées ſont renfermées dans celle de commencer: C ne peut rien avoir, qui appartienne à B: C n'a donc rien à quoi il n'ait un titre, du moins auſſi bien fondé que celui de B: c'eſt-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes, que C n'a rien, qu'il n'ait autant de droit de garder, que B en a de le reclamer. Ces deux droits étant tout au moins égaux, & ſe ſervant de contrepoids l'un à l'autre, il ne peut s'enſuivre du droit de B aucun changement dans l'état préſent des choſes: il faut de droit qu'elles reſtent comme elles ſont; & C doit conſerver la poſſeſſion paiſible de ce qu'il a, malgré tout le droit que B peut avoir de s'oppoſer à cette poſſeſſion. L'argument eſt même plus fort en faveur de C; parceque C ſemble avoir de ſa félicité une propriété telle, que celle dont nous avons fait mention dans la II. Prop. & d'une nature à ne pouvoir jamais être transferée à quelqu'autre[b].

VII. Prop. Quoique perſonne ne puiſſe avoir droit de commencer à mettre obſtacle à la félicité des autres, ni à leur nuire; cependant tout homme en particulier a droit de ſe met-

a. Lorſque Joſèphe dit, *qu'il y a une loi puiſſante, établie parmi les bêtes & parmi les hommes; & que cette loi eſt de ceder au plus forts.* Cet Hiſtorien peut ſimplement entendre, que la néceſſité, ou peut-être la prudence, & non pas une loi priſe à la rigueur, nous oblige à ceder au plus fort.

b. *C'eſt entre les hommes un nœud très étroit de la Société, que de croire, qu'il eſt plus contre la nature de ravir quelque choſe à autrui pour ſon propre intérêt, que de ſouffrir toute ſorte d'incommoditez*, &c. Cicéron.

mettre soi-même, & ce qui lui appartient, à couvert de la violence; de recouvrer ce qui lui a été enlevé par force; & d'user même de représailles, par tous les moiens que la vérité & la prudence lui permettent [a]. Nous avons déjà vû, qu'il y a plusieurs choses, qu'un homme peut véritablement appeller siennes; supposons seulement à présent, qu'il peut y en avoir quelques-unes davantage. Je passe, après avoir fait cette supposition, à la preuve de la Prop.

Nier qu'un homme ait le privilège contenu dans la Prop. c'est affirmer, en opposition à la verité, ou que cet homme n'a point les facultez & la puissance qu'il a, ou que l'Auteur de la Nature les lui a données en vain: car à quelle fin les a-t-il reçûes, s'il ne peut pas s'en servir? Comment peut-il s'en servir; s'il ne peut le faire pour sa propre préservation, lorsqu'on l'attaque, & lorsqu'il y a apparence qu'il sera ou maltraité, ou peut-être entiérement détruit?

Il y a dans tous les animaux un principe, qui les fait tendre vers leur propre conservation; & qui éclate souvent avec une élasticité, dont on ne peut nier la force. La Nature est uniforme en ce point; & elle ne se dément pas sur cet article dans aucun animal. Les êtres inanimez même agissent, ils résistent, quand on agit sur eux: or il est constant qu'il repugne, qu'une chose soit fondée sur la Nature, & qu'elle s'accorde avec la Nature & avec la vérité, ces deux compagnes inseparables; quoiqu'elle se tourne ensuite contre soi-même, & quoiqu'elle travaille à sa propre destruction.

La partie la plus considérable de la félicité du Genre-humain dépend des moiens, qui peuvent mettre l'innocent à l'abri de la cruauté & de l'usurpation: & le principal de ces moiens consiste dans la puissance, que tous les hommes ont de se deffendre eux-mêmes. C'est donc, par la III. Prop agir d'une manière contraire aux loix de la Nature, que de priver les hommes de l'usage de ce pouvoir; & de leur ravir le droit

[a]. On suppose que tout ceci se passe dans un état naturel, & qu'il n'y a aucune loi positive.

droit de ſe deffendre contre les mauvais traitemens & la violence, qu'on leur voudroit faire.

Si un homme n'a pas droit de ſe deffendre lui-même, & ce qui lui appartient, il n'a abſolument aucun droit; Prop. dont nous avons déjà en partie prouvé la fauſſeté, & à laquelle nous allons bien-tôt donner un plus grand jour ; cet homme, dis-je, n'a abſolument aucun droit, puiſqu'il n'en peut pas maintenir la réalité.

Si un homme n'a pas droit de ſe deffendre contre les inſultes, &c. c'eſt parceque l'aggreſſeur a droit de l'attaquer, & d'enlever tout ce qui appartient à la perſonne attaquée: or on eſt allé au devant de cette prétenſion dans la Prop. précédente. Outre que cette prétenſion renferme une très grande abſurdité ; puiſque commencer une violence eſt naturellement beaucoup plus, que de la repouſſer ſimplement. Celui qui commence, eſt la véritable cauſe de tout ce qui ſuit ; & ce qui lui arrive en conſéquence de l'oppoſition de celui, qui ſe tient ſur la deffenſive, n'eſt que l'effet de l'acte de l'aggreſſeur: c'eſt la violence, dont l'aggreſſeur eſt auteur, qui réjaillit ſur lui-même: c'eſt comme un homme, *qui crache contre le ciel, & le crachat lui retombe toûjours ſur le viſage.*

Puiſque celui, qui commence à violer la félicité d'autrui, fait ce qui eſt mauvais; il conſte par les termes, que celui, qui tâche de prévenir, ou d'arrêter cette violence, fait une bonne action.

En dernier lieu, puiſque châcun eſt tenu de travailler à ſa propre félicité; il n'y a point de doute qu'il ne puiſſe, qu'il ne doive même ſe deffendre contre ceux, qui l'attaquent; j'entends, par des moiens qui ne combattent pas la vérité [a], ou qui ne mettent aucun obſtacle à cette félicité, qu'il ſe propoſe pour but de ſa deffenſe: à la vérité il ne doit

a. *Si celui, qui commet une injuſtice, fait mal; celui qui en uſe malicieuſement de même, ne fait pas moins de mal, quand ce ſeroit même pour ſe venger*, Maxime de Tyr.

doit pas agir en téméraire, ni faire plus que n'exige la fin qu'il se propose: c'est-à-dire, qu'il doit avec sagesse & avec prévoiance fermer, s'il peut, toutes les avenues au danger d'être envahi: s'il est dans l'impuissance de le faire, il doit emploier les argumens & les raisons, ou éviter peut-être le péril par l'éloignement: si ces moiens sont infructueux, ou impraticables; il peut avoir recours aux autres expédiens, qui sont à sa portée, & repousser la force par la force: il manqueroit autrement à ce qu'il se doit à soi-même; & il nieroit que la félicité fût ce qu'elle est réellement.

Il est certain encore, qu'un homme a raison de tâcher de recouvrer ce qui lui a été enlevé par violence, ou par fraude; en se servant des moiens, par lesquels il lui est permis de conserver ce qui est à lui. Car il a été prouvé ci-dessus, que le pouvoir de s'emparer d'une chose ne donne pas un véritable droit à sa possession: par conséquent le droit à une chose, prise par force à son propriétaire, reste toûjours où il étoit: le propriétaire peut l'appeller sienne: & si elle est telle, il peut s'en servir conformément à ce domaine: si celui, qui la lui a enlevée, s'oppose à cet usage, par cela seul, il peut être censé l'aggresseur; puisque le propriétaire ne fait que se deffendre soi-même & ce qui lui appartient. Outre que celui qui se sert d'une chose comme sienne, lorsqu'elle l'est réellement, agit conformément à la vérité: mais celui qui s'y oppose, & qui affirme par conséquent, qu'il a droit sur ce qui ne lui appartient pas du tout, a la vérité contre lui. Le prémier fait donc ce qui ne peut être mauvais; mais le second fait ce qui est essentiellement mauvais par la Prop. qui sert de fondement à tout ce systême.

De plus, un homme, qui a droit à ce qui lui a été pris par force & contre son gré, a conséquemment droit à la valeur de ce qui lui a été pris: car la nature de cette chose est d'être d'une certaine valeur par rapport à lui: & le droit, qu'il y a, peut être considéré comme un droit sur une chose d'une telle valeur: de sorte que si la chose, qui a été prise, est détruite, ou s'il est impossible de la retrouver; le proprié-

taire conserve néanmoins son droit à une chose d'une telle valeur; & il faut qu'il ait quelque autre chose d'une valeur équivalente; c'est-a-dire, qu'il a droit d'user de représailles. Puisque la nature de chaque chose est d'être ce qu'elle est, & ce qu'elle vaut par rapport à celui qui la possède; le propriétaire peut prendre d'autres choses de la même valeur, pour celles qu'il possède; & penser qu'il recouvre la chose, qui lui a été enlevée, en en recevant le seul équivalent; car il ne seroit plus un équivalent, si le propriétaire ne le regardoit comme tel. Si la chose, prise par droit de représailles, est à l'aggresseur d'une valeur plus considérable que la prémière, qu'il a prise lui-même injustement; il doit seul s'accuser de cette perte: s'il lui est fait quelque injustice, c'est lui-même qui se la fait; son adversaire ne fait dans le fonds que prendre une chose, à laquelle il a de justes prétensions. Ajoûtez à cela, que comme un homme a droit de retirer des mains d'un usurpateur ce qui lui appartient, ou du moins un équivalent: il semble, qu'il ait, par les mêmes raisons, droit à un équivalent des dépenses, qu'il a faites pour recouvrer son bien propre; il a droit à un équivalent de la perte de son temps & de son repos; il a ce même droit à un équivalent des embarras, des peines, des dangers, qu'il a été obligé de surmonter pour recouvrer ce qui lui a été enlevé; parceque tout cela suit naturellement de l'usurpation; & qu'il doit par conséquent être mis sur le compte de l'usurpateur.

VIII. Prop. La prémière possession d'une chose est pour le possesseur un titre, plus juste que celui que tous les autres hommes ont, ou peuvent avoir à cette même chose, jusques à ce que le prémier possesseur, ou tous ceux, à qui il aura cedé son droit, soient entiérement détruits. Car 1. Personne ne peut jusques alors en devenir derechef le prémier occupant, dont le droit est bien plus fort que la simple privation de tout droit; puisqu'il est marqué par la Providence divine, dont il est comme une donation. 2. Un homme peut prendre, sans combattre aucune vérité, une chose qu'il trou-

trouve, & à laquelle personne n'a encore aucun droit[a]: il ne nie point, que ce qui appartient aux autres, ne leur appartienne effectivement: il ne met aucun obstacle à la félicité d'autrui, &c. c'est pourquoi cette possession ne renferme en elle-même rien de mauvais. Bien loin de-là, tous les hommes sont obligez de travailler à leur propre félicité; c'est-à-dire, d'avoir egard à leurs propres interêts & à leurs avantages; lorsqu'ils le peuvent sans offenser la vérité; d'où il suit que de ne pas agir conformément à cette obligation, seroit une omission mauvaise en elle-même: ce prémier occupant fait donc bien de prendre possession de ce qu'il trouve: & s'il fait bien en cela, il reste donc le légitime maitre de ce dont il prend possession; & cette chose commence dès lors à lui appartenir. 3. Il y a plusieurs choses, dont la possession engage le prémier possesseur à un soin, à une industrie, à un travail extraordinaire: telles sont les terres en général; & c'est aussi elles qu'on entend d'une manière éminente par le terme de ***domaines***. Or priver un homme du fruit de son travail & de ses fatigues; & s'en saisir comme s'il étoit l'effet des soins, & de la peine de l'usurpateur; c'est une des plus manifestes contradictions de la vérité: c'est dans le fonds assurer que l'usurpateur est maitre des choses, qui ne peuvent pas lui appartenir. Voiez la Prop. II. 4. Le sentiment opposé, c'est-à-dire, celui qui nie, que la prémière possession soit un titre légitime, est un sentiment, qui combat la Prop. III. Car c'est certainement une chose incompatible avec la paix & avec la félicité du Genre-humain en général; que d'ouvrir ainsi la porte à des guerres & à des disputes éternelles pour des choses, sur lesquelles personne ne pourroit avoir jamais aucun droit. Voilà pourtant l'inconvenient, qui naitroit de cette doctrine: car nous avons déjà démontré, que la puissance n'est pas un titre légitime: notre prémier droit sur plusieurs choses ne peut donc venir, que de

a. *Car*, selon Horace, ***la Nature n'a établi pour maitre de la terre ni celui-là, ni moi, ni quelqu'autre homme que ce puisse être.***

de la prémière possession. 5. Si B tâchoit par force, ou par fraude, de ravir à C la jouissance d'une chose, dont C auroit acquis la possession sans faire violence à personne; il feroit une action, qu'il taxeroit lui-même de déraisonnable, s'il étoit à la place de C: il agiroit donc comme si ce qui est raisonnable à l'égard d'A, cessoit de l'être à l'égard de C; ce qui est contraire à la nature de la Raison, & à la Prop. IV. 6. S'efforcer de chasser un homme de ses propres domaines; c'est lui commander de les quitter sur peine d'être puni de sa desobéissance. Or c'est usurper sur lui un empire auquel on n'a aucun droit, & c'est aller contre la Prop. V. 7. Un homme ne peut pas chasser un autre de ses domaines, sans commencer à mettre obstacle à la félicité de celui qui est chassé: ce dont on ne peut se rendre coupable sans détruire la Prop. VI. Cette raison assûre donc pour toûjours au prémier occupant la possession de ce qu'il trouve; c'est-à-dire, qu'elle confirme son droit à la chose qu'il possède. 8. Le prémier occupant a sans doute par la Prop. II. droit de deffendre, contre les attaques de toute sorte d'aggresseurs, sa personne & les choses qui ne peuvent jamais appartenir à d'autres qu'à lui: personne n'a donc l'autorité d'agir contre ce droit, & par une seconde consequence, si on ne peut le priver par force de la possession de ces choses, sans violer son droit; personne ne peut l'en priver avec justice. Nous entendons toûjours au reste, que le possesseur ne renonce pas volontairement à ses droits, qui restent certainement toûjours à lui seul, s'il ne consent à les céder à quelque autre.

Remarquez que les successeurs d'un usurpateur peuvent, quoiqu'entrez par des voies illicites dans la possession d'une chose, acquerir avec le temps le droit de la posseder [a], si tous ceux qui y avoient quelque droit, viennent à manquer: car

a. *Tous les hommes sont persuadez, que les possessions, soit particulières, soit publiques, deviennent propres & particulières, si un long temps se passe dans une paisible jouissance*, Isocrate.

car alors celui, à qui il arrive d'en être en possession, tient la place du prémier occupant.

IX. Prop. Le droit, que l'on a sur plusieurs choses, peut être transporté par quelque engagement, ou par quelque donation [a]. Si B seul a la proprieté de quelques terres, ou de quelques biens; personne excepté lui n'a aucun droit d'en disposer: car en les aliénant, il ne fait que s'en servir comme lui appartenant en propre. En les changeant donc pour quelque autre chose, & en les accordant à C, B ne contredit aucune vérité, & en cela B ne fait rien de mauvais: C non plus n'agit pas contre aucune vérité; il ne commet aucun crime, en les prennant: parcequ'il reçoit les choses, dont le domaine lui est conféré, comme étant ce qu'elles sont; c'est-à-dire, comme étant des choses, qu'il acquiert le droit de posséder par la cession volontaire de celui qui a seul le droit d'en disposer. Ainsi donc C acquiert un titre légitime.

La raison, qui est le fondement de ces véritez, paroit encore dans un plus grand jour dans les contracts; car on suppose que les parties contractantes reçoivent l'une de l'autre l'équivalent de ce qu'elles donnent; ou du moins une chose que châcune prend pour un équivalent; ou qui vaut peut-être davantage dans l'opinion de châque partie contractante en particulier. Ainsi ni l'une ni l'autre ne reçoit aucun dommage; elles font peut-être toutes les deux quelque profit; & de cette manière châque partie traite les choses, dont elle acquiert la propriété par un échange innocent, comme étant ce qu'elles sont: c'est-à-dire, des choses meilleures par rapport à elle, plus avantageuses, & plus propres à faire son bonheur. Dans le fonds celui qui reçoit la valeur d'une chose, qu'il aime autant que la chose même, la possède encore réellement: son domaine n'est pas di-

[a] C'est à cela que doit se rapporter le droit sur les choses, dont Cicéron fait mention, comme sont celles qui sont conférées par quelque loi, *lege*; & même celles qui s'acquierrent par quelque pacte, ou par sort, *conditione, vel sorte*: car je suppose que le Gouvernement a droit d'en disposer.

diminué; il n'a fait que changer simplement de rapport & d'objet.

Le Genre-humain ne peut pas subsister commodément, sans faire fréquemment des échanges: or tout ce qui tend à détruire l'utilité de ce commerce est incompatible avec le bien général de tous les hommes, &c. Quoiqu'un homme isolé puisse se procurer absolument, sans ce commerce, les choses nécessaires à la vie; il sera du moins privé d'un grand nombre d'agréables avantages, qui naissent de ce commerce.

X. Prop. Il y a un droit de propriété, fondé sur la Nature & sur la vérité [a]: c'est-à-dire, qu'il y a plusieurs choses, qu'un homme seul entre tous les autres hommes peut appeller siennes sans s'opposer à la Nature & à la vérité. Voiez les Prop. VIII. & IX [b].

XI. Prop. Les choses, qu'un homme a droit d'appeller proprement & véritablement siennes, doivent rester telles jusques à ce qu'il consente à les aliéner par quelque pacte, ou par quelque donation; supposé qu'elles soient d'une nature à pouvoir être aliénées: j'entends par là, jusques à ce que les choses soient détruites; ou que la mort enlevant d'un seul coup au propriétaire & la vie, & ses droits, transfère la propriété à ses héritiers. Or la vérité de la Prop. est fondée sur ce que personne ne peut être dépouillé de ses biens mal-

a. Et ce droit ne doit pas ceder aux opinions de convenance, &c. c'est pourquoi ce Maitre, qui reprit Cyrus d'avoir adjugé le plus grand habit au plus grand garçon, & le plus petit habit au plus petit garçon, avoit certainement raison; Cyrus n'étoit pas pris pour *juge de la convenance*, mais *de la propriété. De toutes les choses, qui sont les sujets des disputes des Savans, il n'y a sans doute rien de plus remarquable, que ce qui fait clairement comprendre, que nous sommes tous nez pour la justice, & que le droit de propriété a été établi arbitrairement, & non pas par la Nature*, Cicéron.

b. Il y a encore une antre manière d'acquérir le droit de propriété; & c'est le droit de la guerre, comme on l'appelle communément. *Il n'y a rien qui appartienne naturellement en propre; mais il le fait par une longue possession, comme dans ceux qui ont commencé à occuper des choses qui n'avoient point de maitre, ou qui l'ont fait par droit de conquête*, &c. Cicéron. Dans ce sens il est dit dans Xénophon, que c'est parmi les hommes une loi éternelle, que si une ville est prise en guerre, les corps & les biens du Peuple, qui y est, appartiennent au vainqueur; & il peut s'en servir comme des choses, qui lui appartiennent en propre, & non pas comme appartenant à d'autres, ἀλλότρια: mais certainement il y a là quelque restriction à faire.

malgré lui-même; ſans que celui, qui l'en dépouille, n'en diſpoſe comme s'ils lui appartenoient; ce qui eſt faux.

XII. Prop. Avoir la propriété d'une choſe, & avoir ſeul le droit de s'en ſervir & d'en diſpoſer, n'eſt dans le fonds qu'une même choſe, & ces expreſſions ſont ſynonymes: car lorſqu'on dit, que P a la propriété d'une choſe, ou qu'une choſe appartient en propre à P; on ne dit pas que P & Q, ou P & quelques autres en ont la propriété: cette propriété ſe borne ſeulement à P. Quand on dit auſſi, qu'une choſe eſt de P; on n'entend pas par-là, qu'une ſeule partie de cette choſe lui appartienne. P a *le tout* [a] de cette choſe; & par conſéquent tout l'uſage de cette choſe. Enfin puiſque toute cette choſe, & tout ce que P peut en avoir, ſe reduiſent à l'uſage & à la diſpoſition qu'il en peut faire [b]: celui qui a cet uſage & cette diſpoſition, a la choſe même, & elle eſt véritablement ſienne [c].

Les loix ont à la vérité introduit des façons de parler, qui mettent une diſtinction entre la propriété & l'uſufruit: mais dans le fonds les uſufruitiers ont une propriété temporelle & limitée: & le propriétaire a un uſufruit perpetuel, dont il jouit actuellement, ou qui doit lui revenir dans la ſuite. La pro-

a. *Allodium* *.

b. *J'ai ſouvent ri en liſant des teſtamens qui portoient, que l'un eût le domaine des champs, ou d'une maiſon, & l'autre l'uſage: puiſque nous avons tous l'uſage, mais perſonne n'a le domaine: ...... & à l'heure de la mort bon gré malgré nous faiſons place à d'autres, aiant ſeulement joui de l'uſage*, St. Chryſoſtome. *Car par la Nature nous ne ſommes maitres d'aucune de ces choſes; mais par la loi & par ſucceſſion nous en acquerons un uſage incertain; nous ſommes cenſez en être les propriétaires, pour un peu de de temps; & après que le terme preſcrit eſt paſſé, alors un autre en les recevant jouit du même titre*, Lucien dans ſon Dialogue intitulé *Nigrinus*, tome 1. p. 28.

c. *Le champ, qui te nourrit, eſt tien*, &c. dit Horace, faiſant alluſion à cette vérité. *Qu'on établiſſe*, dit Platon p. 664. *cette loi commune contre toute ſorte de violences; que perſonne n'enleve & n'emmène le bien d'autrui: & qu'il ne ſe ſerve*, continue-t-il, *d'aucune choſe appartenante à ſon voiſin, à moins qu'il n'en ait la permiſſion du poſſeſſeur*, &c. La choſe eſt pouſſée plus loin dans Plutarque, où il eſt dit, qu'un homme, qui paſſe par la porte d'un autre, doit *ne point regarder dedans*, ſelon une ſentence de Xenocrate, qui contient qu'il ne faut *ni mettre les pieds, ni jetter les yeux dans la maiſon d'autrui.*

* Terme de Juriſconſulte, *Alleu* en François. Voiez ſur ce terme le Dictionaire Etymologique de Menage, ou celui de Furetière.

propriété sans l'usage n'est qu'un vain nom, si l'usage ne doit jamais revenir au propriétaire.

J'ai supposé en plusieurs endroits, qu'on m'accordoit qu'un homme, qui se sert d'une chose comme étant sienne, lorsqu'elle ne l'est pas, combat la verité: je vai prouver à présent cette Proposition, que je n'ai fait que supposer jusques ici.

XIII. Prop. Celui qui se sert, ou qui dispose d'une chose, déclare par-là, qu'elle lui appartient: parceque c'est là réellement tout ce qu'en peut faire le véritable maitre. L'emprunt, ni le louage ne fournissent aucune objection contre la Prop. parceque celui qui a emprunté, ou loué une chose, s'en sert comme sienne pendant tout le temps, pour lequel il l'a reçûe: & cet usage est une des façons, dont le propriétaire a lui-même droit de disposer de son propre bien.

XIV. Prop. C'est une injustice que d'usurper & d'envahir la propriété d'un autre: ou pour m'exprimer plus au long; c'est être injuste que de prendre, de retenir, d'emploier à ses usages, de détruire, d'endommager, de toucher même [a], sans le consentement du propriétaire, rien de ce qui lui appartient; soit par force, soit par fraude, soit de quelque autre manière que ce puisse être: c'est une injustice d'entreprendre rien de pareil: c'est une injustice en un mot d'aider ceux qui le font. Au contraire, c'est un acte de justice, de rendre à châcun ce qui lui appartient; & de l'en laisser jouir paisiblement. *Définition.*

XV. Prop. Celui qui ne veut point offenser la vérité, doit éviter toute sorte d'injustice: c'est-à-dire, que toute injustice est mauvaise: elle attaque les véritez, que nous avons expliquées ci-dessus [b], & beaucoup d'autres encore: elle nie que les hommes puissent jouir du droit de propriété; elle nie en

a. *Le vol se commet, lorsqu'on* TOUCHE *le bien d'autrui sans le consentement du maitre*, Justinien dans ses *Institutes.*

b. Au contraire. *si on exerce la justice on fait la vérité*, Parole du Rabbin Josué, fils de Levi. Cicéron emploie souvent le mot de *vrai* pour celui de *juste*, & celui de *vérité*, pour celui de *bonté*, ou de *probité*.

en plusieurs rencontres, qu'ils aient même la propriété de leurs corps, de leurs vies, de leur réputation, &c. elle est incompatible avec la paix & avec le bonheur du Genre-humain: elle est très déraisonnable au sentiment de tous ceux qui souffrent eux-mêmes le tort qu'elle cause. Prendre une chose à un autre, simplement parceque je croi que j'en ai besoin, ou parceque j'en ai le pouvoir, ou parceque j'en ai la volonté, sans y avoir aucun droit; c'est la plus forte prétension, que je puisse avoir au domaine; c'est une pure négation de notre égalité naturelle, c'est s'attribuer le droit de commencer à interrompre la félicité des autres; en un mot c'est nier, en contradiction de la vérité, que les hommes puissent avoir aucun domaine sur les choses.

Enfin, dans la supposition qu'il y ait quelque chose, qui appartienne véritablement & proprement à P; Q ne peut la prendre & s'en servir sans le consentement de P, sans déclarer par-là, qu'elle est sienne, quoiqu'elle ne le soit pas en effet; car il ne pourroit pas en faire davantage dans la supposition qu'il en fût le maitre: & par conséquent il fait un mensonge [a]: & c'est en cela que consistent l'idée & la raison formelle du mal moral.

S'efforcer de faire une action injuste, ou aider ceux qui font de pareils efforts; c'est faire mal autant qu'on est capable de le faire; puisque ces efforts & ces secours tendent à l'avancement de ce qui est mauvais: c'est faire tout ce qu'on peut pour produire le mal: ce que les termes mêmes démontrent être mauvais.

Le simple désir d'acquerir une chose injustement est mauvais, parceque le désir de faire le mal est, par les termes, un désir mauvais & criminel. Si l'action suit le désir, elle en est l'enfant & la production: le désir, si rien n'en rend l'accomplissement

a. *Croiez qu'il n'y a que ce qui vous appartient, qui soit à vous; & ce qui appartient à autrui, qui soit à lui*, Epict. dans son *Manuel* chap. 2. *Le prémier devoir de la justice est de ne nuire à autrui, si on n'est prémiérement attaqué; & de se servir des choses communes comme communes, & des siennes comme siennes*, Cicéron. C'est là traiter les choses comme étant ce qu'elles sont.

n'y aions aucune part; voilà ce que je nomme inhumanité. La miséricorde & la pitié sont les deux vertus opposées à ces deux vices.

XVII. Prop. Celui qui veut toujours avoir un religieux égard pour la vérité, & pour la Nature, doit non seulement s'abstenir d'être injuste; mais encore d'être inaccessible à la pitié, & sur-tout d'être cruel. Refuser aux afflictions des autres une sensibilité proportionnée à la connoissance, que nous en avons, à leur condition, & à leurs différens dégrez de peine, quoique nous n'en soions pas nous-mêmes la cause; c'est dans le fonds considérer des personnes affligées comme n'étant pas dans l'affliction; c'est-à-dire, comme n'étant pas ce qu'elles sont; ou, ce qui revient au même, comme étant ce qu'elles ne sont pas: & c'est donner un démenti à l'expérience *.

On peut à-peine connoitre les souffrances des autres, sans en avoir du moins quelque image dans l'esprit: & on ne peut avoir ces images, sans en avoir un sentiment intérieur; comme si on ressentoit, pour ainsi dire, soi-même ces souffrances: il n'y a rien, qui en approche plus que ces représentations, qu'on s'en forme, & qu'on traine avec soi. De sorte que celui, qui n'est pas touché des calamitez des autres, à proportion du sentiment intérieur qu'il en a, connoit, diroit-on, & ne connoit pas: il contredit du moins ses propres lumières & sa propre conscience.

Il y a quelque chose en nous [a], qui résulte de notre constitution & de notre composition, tandis qu'elles conservent leurs caractères naturels; tandis qu'elles ne sont point changées par les mauvaises habitudes, ni renversées par les transports de vengeance & de fureur, par l'ambition, par les com-

[a]. Proprement appellée humanité, parcequ'il n'en paroit aucune étincelle dans les brutes. *Une bête ne prend soin de rien, pas même de la douleur de sa compagne*, Sepher Chasidim.

* L'objection de Mr. **, proposée dans la prémière Section p. 24. & éclaircie dans le Supplement, revient ici dans toute sa force.

compagnies, ni par une fausse Philosophie [a]; tandis qu'elles ne sont pas opprimées par la stupidité, ni par la négligence de réfléchir sur les accidens, qui arrivent aux autres: je dis donc, qu'il y a quelque chose dans notre nature, qui nous fait souffrir une partie des peines d'autrui, qui nous fait sympatiser avec ceux qui souffrent, qui nous fait presque partager leur condition. Il est triste de voir, ou d'entendre dans les tourmens un homme, ou quelque autre animal que ce soit; le récit même de ces tourmens nous cause ordinairement de la douleur. Cette compassion paroit dans un dégré éminent dans ceux qu'on met, pour d'autres raisons, mais avec justice, au rang des meilleurs naturels [b]: on en void quelques raions dans presque tous les hommes: elle éclate même quelquefois dans ces feroces & exécrables monstres de cruauté, qui semblent retenir de l'humanité les moindres teintures qu'il soit possible d'en conserver; lorsqu'ils considèrent les choses d'un plus grand sang froid qu'ils ne le font ordinairement. La simple représentation d'une Tragédie [c] arracha des larmes au Tyran de Thessalie, qui avoit toujours vû d'un œil sec les massacres, qu'il avoit fait faire de ses compatriotes: parceque son attention fut comme surprise toute entière; & qu'il pensa plus aux souffrances d'Hécube & d'Andromaque, qu'il n'avoit jamais fait à celle des Thessaliens: & parcequ'il le fit aussi avec plus d'impartialité, puisqu'il

a. Lorsque Senèque dit, *que tous les gens de bien pratiqueront la clemence, & qu'ils doivent éviter la pitié*; il semble que cet Auteur ne veuille que dire une pointe: il avance aussi plusieurs choses très foibles sur cette matière. Cette expression, *le sage essuiera les larmes d'autrui, sans en répandre lui-même*, avoue un usage des larmes; elles doivent être essuiées par un Stoïcien même.

b. *Les hommes d'un bon naturel pleurent beaucoup.* Les Ecrivains, qui tâchent le plus d'imiter la Nature, introduisent souvent leurs Héros répandans des larmes. Voiez comment Homère représente Ulysse *Odyssée* E. 151--2--7-8. Les larmes des hommes sont dans le fonds très différentes des transports & des cris des enfans: ce sont des ruisseaux tranquilles; & elles coulent pour d'autres motifs: quelquefois une tendre, ou même une philosophique réflexion en est la source. Il est aisé de voir, combien les cœurs durs & les yeux secs viennent à la mode: mais il est constant après tout, que les larmes, *glandulæ lachrymales*, ne sont pas faites pour rien.

c. Plutarque, Tome 2. page 334. environ au commencement de son second Discours *sur la fortune*, &c. *d'Alexandre le Grand*, où l'on lit *Polyxène*, & non pas *Andromaque*.

qu'il ne prennoit à cette représentation d'autre intérêt, que celui d'un simple spectateur. Le principe de compassion, enté sur la nature humaine, éclatta dans cette occasion; il surmonta toutes les habitudes de cruauté enracinées dans le Tyran: il ramollit ce cœur de rocher; & il fit voir qu'il ne pouvoit pas être entiérement détruit. Il est donc conforme à la nature d'être touché des souffrances des autres: & y être insensible; c'est être inhumain & dénaturé.

Telle est la condition des hommes: ils ne peuvent pas, ou du moins peu d'entr'eux peuvent, achever leur pélérinage dans ce monde sans courir beaucoup de dangers, sans souffrir un grand nombre de peines: c'est donc le bien de ceux qui y sont exposez, ou qui en sont actuellement accablez; qui leur rend nécessaires les consolations & les secours de ceux qui ne le sont pas; puisqu'ils périroient sans ces secours, ou qu'ordinairement ils continueroient d'être misérables: c'est donc le bien public & l'avantage de la plûpart des hommes, qui exigent qu'ils aient une compassion mutuelle les uns des autres, & qu'ils se prêtent tour à tour leur secours [a]. Le contraire doit par conséquent attaquer la Nature, & être mauvais, par la Prop. III. Outre que de témoigner par sa conduite & par ses actions de l'insensibilité pour les peines d'autrui; c'est affirmer que la condition des hommes n'est pas ce qu'elle est; & que la paix, la santé, la félicité, &c. ne sont pas ce qu'elles sont.

Qu'un homme se mette à la place de quelque misérable créature, accablée sous une pauvreté insurmontable, en butte à mille embarras, gémissant sous les douleurs de quelque maladie, plongée dans la langueur par quelque perte, ou par quelque blessure, abandonnée uniquement à ses besoins & à ses douleurs: dans cet état quelles réflexions s'imagine-t-il qu'il feroit, s'il voioit que tout le monde l'abandonnât;

a. Un généreux naturel a pitié même de ses ennemis malheureux. *J'ai pourtant pitié de lui, qui est malheureux, quoiqu'il soit mon ennemi*. Sophocle dans son *Ajax Flagel.* vers 121.

nât, qu'on lui refusât jusques à la pitié, qu'on ne daignât pas seulement prendre connoissance de ses calamitez & de sa misère? Il est constant qu'il doit avouer que ce qui seroit, de la part des autres, raisonnable, ou deraisonnable à son égard, est également, de sa part, raisonnable, ou déraisonnable à l'égard des autres, autrement il nieroit une vérité manifeste, contenue dans la Prop. IV.

Si l'inhumanité, telle que nous venons de la définir, est mauvaise; nous n'avons pas besoin de perdre beaucoup de temps à prouver, que la cruauté l'est aussi. Car tout ce qu'il y a de criminel dans l'inhumanité est renfermé dans la cruauté, seulement avec des additions, & des circonstances aggravantes. Car non seulement la cruauté refuse aux malheurs d'autrui la sensibilité que nous leur devons; mais encore elle les cause: elle s'y plait peut-être: & ce qui est la plus insolente & la plus barbare de toutes les cruautez, elle en fait un sujet de divertissement & de raillerie. Si la prémière est un défaut d'humanité, la seconde est diamétralement opposée à cette vertu [a]. Si celle-là ne fait aucun bien, celle-ci fait beaucoup de mal. L'homme le plus cruel, qui ait jamais été, n'a jamais voulu passer pour cruel; tel est l'aveu d'atrocité, que la Nature arrache de l'homme cruel même; telle est l'universalité, avec laquelle la Nature rejette, condamne, abhorre ce caractère.

XVIII. Prop. Les actes de justice & de miséricorde sont précisément aussi bons, que l'injustice, l'inhumanité, & la cruauté sont mauvaises. Ceci suit de la règle des contraires. Outre que n'être pas juste envers un homme; c'est être injuste à son égard: de même n'avoir pas de la pitié pour lui; c'est lui être impitoiable, ou peut-être cruel.

Je pourrois finir ici cette Section; mais il n'est peut-être pas hors de propos de descendre dans un plus grand détail: c'est pourquoi j'ajoûterai encore une autre Prop.

XIX.

a. *La cruauté est très ennemie de la nature de l'homme, que nous devons suivre*; Cicéron.

XIX. Prop. De tout ce que nous avons dit ci-dessus, on peut déduire l'énormité des crimes, qu'on commet par le meurtre, ou en blessant, de quelle manière que ce soit, la personne d'un autre, lorsqu'on n'y est pas engagé par la conservation de soi-même, puisqu'il est impossible que quelque chose lui appartienne plus intimement que le font son propre corps, ses membres, & sa vie: on en peut en même temps conclurre l'énormité du vol, du larcin, de la fraude, de la trahison, de la diffamation, de la calomnie, de l'adultère, &c. & de tout ce qui conduit & qui tend à ces vices: car non seulement ces crimes sont compris dans la définition de l'injustice; mais ils sont ordinairement, & la plûpart d'entr'eux le sont toûjours, compris sous celle de la cruauté. Toutes les véritez, qui se rapportent au meurtre, au vol, à la fraude, à la calomnie, &c. sont évidentes d'elles-mêmes: & elles le deviennent encore davantage, si on se met dans le cas de la personne lezée; & si on se suppose soi-même rendu infame par la calomnie; dépouillé par les voleurs; ruiné dans ses affaires par des malhonnêtes gens; combattant en vain, & réduit aux dernières convulsions & à l'agonie sous le couteau de quelque scélérat avide de sang, &c.

La vérité de la Prop. n'est pas moins claire & évidente dans le cas de l'adultère [a], lorsqu'on seduit [b], & lorsqu'on corrompt la femme d'autrui: malgré le secours que prêtent à l'adultère de fausses notions, de grands exemples [c], & la fréquente réitération de ce crime [d]: car en supposant pour un moment, que la nature du mariage est telle, que nous prouverons bien tôt qu'elle est réellement; l'Adultère nie la pro-

a. *Le vol est à la vérité un crime, mais non pas comme l'adultère*, St. Chrysostome.

b. Un des *espions du mariage d'autrui*, comme les appelle Valère Maxime liv. 2. chap. 1. num. 5.

c. *Il est manifeste, que du temps de St. Jérome l'adultère étoit puni de mort: & il est à présent le passe-temps des Grands*, Schol. sur St. Jérome.

d. *Car de là nait l'impunité*, &c. *Depuis que les adultères sont en si grand nombre, les eaux amères* * *ont cessé*, Mischna.

* Dont il est fait mention dans les Nombrès chap. 5. vers 19–24.

propriété, que le mari a acquis de sa femme par le contract le plus exprès & le plus sacré qu'il puisse y avoir: il fait ce qui tend à détruire la paix des familles, à confondre la parenté, à renverser l'ordre & la tranquillité du Monde, & à anéantir par conséquent les loix de la Nature humaine: il fait ce que pas un seul homme, s'il est dans son bon sens, & s'il est lui-même la personne injuriée, ne jugera être raisonnable, ni même supportable [a]: enfin il traite impudemment une femme comme si elle étoit sa propre épouse [b], lorsqu'elle est dans le fonds celle d'autrui; ce qui est contredire la justice, la vérité, & la réalité [c]. Or l'adultère n'est pas simplement une injustice; il est une injustice d'une nature à ne pouvoir jamais être réparée, si le mari lezé le pense de même; comme il lui est ordinaire de le faire, voiez la Section II. Prop. I. Observ. 4. il est une injustice accompagnée de la plus grande cruauté; il est enfin une injustice, qui renferme presque en elle seule un aussi grand nombre d'autres crimes, qu'aucune autre injustice puisse renfermer. On dérobe pour toûjours au mari le plaisir & la satisfaction, qui naissent de la fidélité & de la tendresse [d] d'une épouse; à ce mari, dis-je, qui présume que cette épouse est non seulement la compagne de son lit; mais encore celle de sa vie & de sa fortune [e]: & à ce plaisir, & à cette satisfaction succèdent pour

a. *Celui qui ne regarde point la femme d'autrui d'un œil de concupiscence, ne veut pas qu'on regarde ainsi sa femme: & un homme, qui est trop scrupuleusement attaché à garder sa foi, est perfide; & le parjure commet un mensonge*, Senèque.

b. אשתו, τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, *sa propre femme.*

c. Quel monstre dans la Nature ne doit point être celui, qui comme si c'étoit une chose méritoire que d'oser combattre ces vertus, & pour me servir encore des mots de Senèque, *croit que c'est une raison d'aimer assez légitime, parcequ'il aime la femme d'autrui.*

d. *Car on peut dire, que non seulement le corps de la femme adultère est corrompu, mais si nous voulons dire la vérité, l'ame avant le corps s'accoûtume à s'aliéner, usant de toute sorte de manières pour se détourner du mari, & pour le haïr: le mal seroit encore moindre, s'il n'étoit point caché & dissimulé*, &c. Philon Juif sur le 7. commandement du *Decalogue* p. 762.

e. Le mariage *est une société pour toute la vie..... C'est même la plus intime & la plus grande de toutes les sociétez*, Isocrate dans son second Discours à Nicoclès p. 59. & 60.

pour toûjours des foucis cruels & devorans. La femme elle-même [a], quoiqu'elle puiffe être feduite [b], & quoiqu'elle n'apperçoive pas d'abord toute l'énormité, ou toutes les fuites de fon crime, paie ordinairement bien cher fa fécurité & fa mauvaife conduite: le mari tombe à fon égard dans l'indifférence [c] & dans la haine : & l'époufe en proie à fes pleurs [d] & à fes alarmes, craint fans ceffe le reffentiment d'un époux juftement irrité: dans cet état de defunion, ils négligent leurs affaires: une innocente famille eft méprifée; elle eft laiffée fans établiffement; elle n'a pas même des parens, qu'elle puiffe véritablement appeller fiens, pour prendre du moins pitié de fes malheurs [e], &c.

Que l'Adultère n'emploie pas, pour extenuer fon crime, les impertinentes comparaifons & les coupables difcours, dont il fe fert ordinairement pour cela [f]: car quand on dépouille un homme de fa propriété, on le dépouille d'une chofe qu'il faut confidérer felon ce qu'elle eft par rapport au propriétaire; & on doit en proportionner la valeur à l'eftime qu'il en fait, & non pas à celle qu'en fait le ra-

a. Un animal fragile, St. Bafile.

b. Tu m'as perfuadée, dit la femme pénitente dans Sophocle chez Plutarque, *tu m'as gagnée par tes careffes.*

c. Les embraffemens d'une méchante femme couchée avec nous font froids, Sophocle *Antig.* vers 665.

d. Car qu'eft-ce qu'il refte encore à une femme, quand elle a perdu fa pudeur? Tite Live.

e. Les enfans, quoiqu'ils n'aient péché en rien, feront miférables, ne pouvant être reçûs ni dans l'une ni dans l'autre famille, ni dans celle du mari, ni dans celle de l'Adultère, Philon Juif fur le 7. command. du *Decalogue* p. 762.

f. Tels que ceux, dont Ariftippe fe fert contre Diogène chez Athénée, liv. 3. chap. 5. pag. 588. *Vous paroit-il abfurde, Diogène, que je demeure dans une maifon, où d'autres ont habité auparavant? Non affurément*, répondit-il: *comme auffi de naviger fur un vaiffeau, où plufieurs perfonnes ont navigé? Ni cela non plus*, repartit-il. *De même*, &c. Tout cela eft fans aucun bon fens. Le language touchant la femme adultère dans les Proverbes chap. 30. vers 20. n'eft pas meilleur: *La trace de l'homme dans la vierge* y eft placée avec les traces d'un aigle dans les airs, avec celle d'un ferpent fur un rocher, & avec celle d'un navire dans la mer, *qui n'a fait aucune marque en elle, qui fe connoiffe une heure après*: c'eft pourquoi aiant *.... elle penfe qu'*après cela elle pourra dire, je n'ai point commis d'iniquité.* Voiez Kab. Venaki.

* Le paffage eft curieux, & la citation auffi: je l'ai pourtant omife pour les raifons, pour lefquelles j'ai une fois omis une citation de Sextus Empiricus.

raviſſeur, qui n'a peut-être aucun goût des plaiſirs honnêtes. Or ces crimes ne peuvent pas être excuſez par le ſecret avec lequel ils ſont faits. 1. L'injuſtice d'un acte eſt la même dans ſa nature, ſoit qu'elle ſoit publique, ou non. Dans l'un & dans l'autre cas, la vérité eſt combattue; & un menſonge eſt auſſi bien un menſonge, quand il eſt dit doucement à l'oreille, que quand il eſt publié dans les marchez & ſur les coins des rues. 2. Nous avons fait voir dans la Section II. que la rectitude de nos actions, & la voie à la félicité s'uniſſent & s'entre-mêlent; & que les actes humains, qui ſont contraires à la vérité, & qui ſont mauvais de leur nature, tendent à rendre l'homme finalement malheureux [a]: cela doit être néceſſairement ainſi par l'ordre, par la diſpoſition, par la conſtitution de l'Univers, établies par l'Auteur de la Nature: & puiſqu'il n'y a point de retraite ſi éloignée pour pouvoir nous dérober à ſa vûe; ni de coin aſſez écarté pour n'être pas compris dans le plan du Monde ſans ceſſe préſent à ſes idées; il doit ſans doute y avoir, par conſéquent, un degré de malheur & de peine attaché & proportionné à la nature de châque acte vicieux, dont l'homme coupable ſe trouvera tôt ou tard la victime [b]: & pour l'amour de lui-même, il ne doit pas compter ſur les ténèbres dans leſquelles il croit ſon action enſevelie. 3. Il peut à peine arriver, que le crime ne ſoit pas découvert [c]. Les hommes s'habituent ordinairement au vice; ils deviennent effrontez, vains, ſans circonſpection; ils ſe découvrent eux-mêmes [d]: on peut prendre garde aux rendez-vous menagez pour commettre le cri-

a. *Aucun méchant homme n'eſt heureux*, &c. Juvenal ſat. 4. vers 8.
b. *Car la loi divine eſt inévitable*, Plotin.
c. *Car bien que vous cachiez préſentement quelque choſe, elle ſe découvrira dans la ſuite*, Iſocrate dans ſon Diſcours à Demonique pag. 9. — *Le lit & la lampe, Mégapenthès, en témoignerent*, Lucien dans le Dialogue *du paſſage de la Barque*, ou *du Tyran*, &c. tome 1. p. 314.
d. *Car la volupté eſt la plus indiſcrète de toutes* *, Platon dans ſon Dialogue intitulé *Philebus*, ou *du ſouverain bien*, vers la fin, p. 94.

* Savoir de l'eſprit & de la vérité, dont Socrate parle dans l'endroit cité.

crime: il faut se fier à des confidens, qui peuvent trahir, & qui y seront vraisemblablement déterminez par le moindre dégoût, ou par le prémier caprice: l'amour est outre cela doué d'une grande pénétration [a].

Il est facile de conclurre de tout ce qui a été dit, que si le meurtre, le vol, &c. sont des injustices & des crimes atroces; tout ce qui entraine vers eux, tout ce qui se rapporte à eux, tout ce qui les favorise, doit être criminel dans quelque degré [b]: parcequ'il est, pour ainsi dire, de la même trempe avec les crimes mêmes vers lesquels il tend, quoiqu'il ne soit pas encore parvenu à leur grandeur, ni à leur maturité; ou que peut-être ses effets ne soient pas si prompts, si sensibles, ni si certains. L'envie, la malice, &c. sont des efforts, qui tendent à détruire & à ruiner ceux, qui sont les objets de ces malheureuses passions. Jetter de la poussière [c] sur la réputation d'un homme par des allusions, par des ironies, &c. n'est pas à la vérité la ternir tout-à-coup, comme on feroit en la couvrant de boue, ou en l'attaquant par des calomnies grossières: cependant cette poussière infecte l'air; & elle peut l'empoisonner peu-à-peu. Tourner un homme en ridicule par le tour d'un génie railleur, & par l'audace d'un front plus assuré; c'est le blesser réellement, quoique dans un endroit invisible [d]. Plusieurs libertez, plusieurs prétendues civilitez d'une origine barbare, & sur-tout plusieurs galanteries [e], qui ne vont pas jusques

a. *Que ne connoit pas l'amour?* Ovide.

b. *La bonté ne consiste pas seulement à ne point faire d'injustice, mais encore à n'en vouloir point faire*, c'est une sentence de Démocrate.

c. *La poussière d'une méchante langue* *.

d. *Celui qui deshonore publiquement la face de son prochain, n'aura point de part au siècle avenir*, Maimonidès, & plusieurs autres: car selon les Rabbins, celui-là viole le sixième commandement, Abarb.

e. Remarquez combien chastes les Romains ont une fois été. *Il n'étoit pas permis à ceux qui appelloient les femmes en justice de porter la main sur leurs corps, afin que la pudeur des Dames leur servit de rempart, & afin que leurs habits ne fussent pas souillez.*

* C'est-à-dire, des calomnies indirectes & très fines, comme il est expliqué dans le texte.

ques au crime, & qu'on n'a peut-être jamais eu le dessein de porter si loin, peuvent pourtant divertir les affections des personnes de leurs propres objets, & débaucher l'esprit [a]. Semer la discorde & les querelles parmi les hommes par des rapports & par de mauvaises insinuations; c'est les tuer, ou leur nuire, par le moien d'autrui. Se mêler même des affaires des autres, comme font ceux qui s'ingèrent de tout *; c'est s'attribuer un emploi, qu'il ne leur appartient pas de s'attribuer; c'est s'embarasser de ce dont ils ne doivent pas s'embarasser; c'est rendre public ce qui est secret de sa nature; c'est priver de son repos la personne, dont ils s'approprient le droit de vouloir faire les affaires; s'ils ne la privent pas d'autre chose. Car dans le fonds cette inclination à se mêler des affaires d'autrui paroit être une espèce de prétension à quelque chose de plus; comme une injuste attaque faite de loin; ce qui fait voir combien cette inclination de s'ingerer de ce qui ne nous regarde point, combat la vérité; & combien elle est incompatible avec elle. On doit faire le même raisonnement des autres vices.

Si ces choses sont ainsi; combien coupables ne doivent donc pas être ceux qui sont de propos délibéré les promoteurs & les instrumens de l'injustice & du crime; tels que sont les faux témoins, les entremetteurs d'iniquité, les solliciteurs du vice, ou ceux enfin qui ont en vûe par leurs entretiens d'introduire le relachement parmi les hommes; & de leur applanir, pour ainsi dire, le chemin de l'impiété, de la débauche, & de toute sorte d'actions criminelles [b].

On

lez par l'attouchement d'une main étrangère, Val. Maxime liv. 2. chap. 1. §. 5. Il est rapporté que P. Mænius *enseigna à sa fille par un triste exemple, qu'elle devoit garder pour son mari non seulement sa virginité, mais encore ses baisers*, le même liv. 6. chap. 1. §. 4.

a. *Et plus l'ame est au-dessus du corps par son excellence; plus elle est corrompue par l'adultère*, St. Augustin.

b. *Ce sont là les pestes, qui attirent sur tous ceux qui aiment les querelles leur propre malheur*, &c. St. Basile.

* Ἀλλότριοι ἐπίσκοποι.

On pourroit encore avoir fait mention de plusieurs autres crimes, tels que sont l'infidélité envers ses amis, ou envers les personnes, dont on a reçû quelque chose en dépôt, l'ingratitude, toute sorte de parjure volontaire, & plusieurs autres semblables; parcequ'ils sont de grands exemples d'injustice: mais je les ai tous compris sous le ETC. de la Prop. parcequ'ils sont visiblement tels, & qu'on ne peut se méprendre à leur nature. Châcun peut voir que celui qui commet une infidélité, agit contre ses promesses & ses engagemens: il nie par conséquent la vérité, & il pèche contre elle; il se rend coupable d'une action, dont la pratique universelle nuiroit beaucoup au bien public; il fait ce qu'il ne voudroit pas qu'on lui fit à lui-même; & il prive un homme, qui compte sur lui, de ce que celui-ci auroit droit d'attendre. De sorte que l'ingrat traite son bienfaiteur comme n'étant pas réellement son bienfaiteur, &c. Celui qui jure à faux n'a égard ni la nature des choses, ni à lui-même, ni aux personnes intéressées par son faux serment, ni au Genre-humain en général, ni à Dieu même. Tout cela est sensible [a].

[a] *Tout le monde hait un homme, qui oublie un bienfait reçû*, Cicéron. On peut dire la même chose de ceux qui ne gardent pas leur foi, & des parjures, &c.



SEC-

SECTION VII.

VERITEZ,

Qui se rapportent aux Societez particulières, ou aux Gouvernemens.

I. Prop. L'Homme est un animal sociable: c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'un homme seul, ou qu'une seule famille ne peuvent pas subsister, ou du moins bien subsister, sans être membres de quelque Société. Il n'est pas possible à un seul homme de faire, & d'acquerir simplement par son travail & par son industrie tout ce qui est nécessaire à conserver la vie, ou à la rendre du moins tant soit peu commode & souhaitable. La nourriture, les habits, le logement, les meubles, dont on ne peut absolument se passer, & quelques remèdes entiérement nécessaires, supposent plusieurs arts, plusieurs métiers, & plusieurs ouvriers. Si l'homme pouvoit, en temps de santé, se passer à vivre comme un sauvage, sous les arbres & dans les rochers; & à se nourrir des fruits, des herbes, des racines, & des autres choses de cette nature, que la terre lui fourniroit; il seroit cependant dans l'impuissance de le faire dans ses maladies & dans sa vieillesse; puisqu'il seroit alors hors d'état de se remuer, pour aller cueillir les fruits, que procure la libéralité de la terre.

Si l'homme isolé recevoit du sèxe feminin les secours, que la Nature lui donne du penchant à chercher, ou qu'il rencontreroit par hazard dans ses promenades; cependant les besoins redoublent, lorsque les personnes viennent à doubler: & il se fait bien plus un surcroit de soucis importans, inséparables de la naissance & de l'éducation des enfans.

Si nous supposons que, toutes ces difficultez étant levées, une famille fût formée; qu'elle fit ce qu'une seule famille est

eſt capable de faire; & qu'elle s'entretint, ſoit par la culture de quelques jardins, ſoit par le ſecours d'un peu d'agriculture, ſoit par celui de quelques beſtiaux, qu'elle auroit gagnez & apprivoiſez de manière, ou d'autre: moien de s'entretenir au reſte, qui ſeroit très-difficile, s'il n'y avoit point de marchez, où cette famille eût la facilité d'acheter les outils, qui lui ſeroient néceſſaires, & où elle pût changer les fruits de ſon agriculture pour d'autres denrées; ſi elle étoit privée du ſecours de quelques domeſtiques, ou d'autres ouvriers; ſi elle étoit entiérement dépourvûe des outils propres à l'agriculture, à apprêter les viandes, à manufacturer les laines, &c. ſi nous ſuppoſons, dis-je, que cette famille s'entretint de cette manière; ce n'eſt là que pourvoir aux beſoins extérieurs de l'homme. Que deviendra ſon intérieur, & ſon eſprit? Comment cet eſprit ſera-t-il nourri & cultivé [a]? Les Arts & les Sciences, entant que l'homme s'en ſert à apprendre, à faire uſage de ſes facultez, & à développer ſa raiſon, ne ſont pas la production d'une ſeule famille, qui auroit toûjours été remplie de pareilles occupations. Il eſt pourtant entiérement contraire à l'idée d'un être formé pour exercer ſon eſprit par des occupations dignes de lui, que de perdre ainſi toute ſa peine & tout ſon temps à ſe procurer uniquement ce qui n'eſt propre qu'à faire circuler le ſang & les humeurs, ſans ſe propoſer de plus nobles fins, & ſans prendre ſoin de la plus excellente partie de ſoi-même.

En un mot, ſuppoſé que tous les obſtacles, qui s'offrent contre cette manière de vivre, fuſſent aplanis; cependant à meſure que le Genre-humain ſe multiplieroit, les pièces de terre poſſédées, ou cultivées par châque famille, devroient être multipliées à proportion: les familles ſe trouveroient peu-à-peu miſes à l'étroit: & il ſe formeroit bien-tôt une oppoſition d'intérêts, d'où naitroient les diſputes & les querelles: plu-ſieurs

a. *Quoi donc l'ame ſera-t-elle ſans aliment? La ſcience n'eſt-elle pas ſa nourriture?* St. Auguſtin.

sieurs autres choses pourroient aussi leur donner naissance; car quelques hommes sont naturellement inquiets, vicieux, voleurs, enclins à se battre, & furieux; & ceux-là seroient toûjours prêts à troubler la paix de leurs voisins, & à faire irruption sur eux: quelques autres sont avides ou ambitieux; & s'il leur arrivoit d'avoir quelque avantage, ou quelque force supérieure; ils ne manqueroient pas de s'aggrandir encore davantage, & de se rendre plus forts en devorant leurs voisins, jusques à ce qu'ils se fussent enfin rendus formidables [a] par leurs usurpations réitérées.

Pressées par tant de besoins, en proie à leurs craintes, environnées de dangers actuels, plusieurs familles seroient forcées à se liguer avec d'autres pour se procurer mutuellement du plaisir & du secours: elles se fortifieroient encore davantage, si leurs périls augmentoient; elles formeroient des alliances plus étroites; & enfin elles engageroient les hommes à vivre & à s'unir ensemble. Les foibles étant ensuite bien-aises de se mettre sous la protection & sous la conduite du plus fort; & celui-ci étant ainsi comme naturellement porté à la grandeur, châcun seroit mis dans une condition fixe & proportionnée à la nécessité & à l'utilité, dont il seroit au bien public. Voilà donc comment se formeroient insensiblement les sociétez: les hommes ne peuvent pas subsister sur un autre pied.

Mais quand il seroit même possible à un homme de vivre seul avec sa petite troupe autour de lui; on ne peut pourtant nier, qu'il ne lui fût infiniment plus avantageux de vivre en société, où les hommes se rendent en même temps service à eux-mêmes & à leurs voisins, en changeant leurs especes & leurs denrées pour ce dont ils ont le plus de besoin; où ils peuvent s'être mutuellement utiles dans les occasions; où ils sont sous la protection des loix, qui les mettent à couvert de la fraude, du vol, de l'assassinat, & des attentats de ceux

a. *On s'engage par de foibles motifs à travailler les uns à la ruine des autres*, Seneque.

ceux qui prétendent que tout ſoit commun; où une force commune, c'eſt-à-dire, une armée eſt prête à les deffendre contre les invaſions des Etrangers; où ils peuvent jouir du fruit des découvertes, qu'on a faites dans les Arts & dans les Sciences, cultiver & polir leurs facultez par la converſation, & par d'innocens combats de la raiſon, &, pour tout dire en un mot, devenir hommes.

Puiſque nous pouvons à peine nous conſerver & vivre en ſûreté, quoique munis des loix & des avantages de la ſocié-té; quelle malheureuſe condition ne feroit pas la nôtre, ſi nous en étions privez: nous ſerions continuellement expoſez aux inſultes, aux rapines, & à la violence des hommes injuſtes & cruels, ſans avoir aucun azyle, où nous puſſions nous refugier? Encore un coup, ſi nous ſommes forcez, malgré l'aſſiſtance de nos amis & des perſonnes, qui ſont autour de nous, & malgré les commoditez, que nous pouvons avoir dans les villes & dans les lieux peuplez; ſi nous ſommes, dis-je, forcez à ſouffrir beaucoup, & à paſſer de triſtes & malheureux momens; combien ennuyeuſe la vie ne nous deviendroit-elle pas, ſi nous n'avions, dans nos maladies, ou dans nos afflictions, perſonne pour nous ſecourir & pour nous conſoler?

En dernier lieu, la ſociété eſt un bien, que déſirent généralement tous les hommes. Quoique trop de compagnie produiſe une grande diſſipation, & faſſe naitre pluſieurs autres maux [a]: il eſt pourtant certain, qu'une entière & continuelle ſolitude a quelque choſe de bien ennuyant & de bien affreux [b]. La vie ſociable eſt donc par toutes ces raiſons naturelle à l'homme; c'eſt-à-dire, qu'elle lui eſt par toutes ces raiſons rendue néceſſaire par ſa nature & par ſa condition.

II.

a. Ariſtote dit qu'un homme de bien *ne voudroit point être ſans amis, ni en avoir beaucoup.* Cette penſée eſt juſte: c'eſt pourquoi il ſemble que Senèque pouſſe la choſe trop loin quand il dit, *que d'avoir tout le monde pour ami, c'eſt une choſe, qui eſt à charge; il ſuffit de n'avoir point d'ennemis.*

b. *L'homme eſt un animal ſociable*, St. Baſile.

II. Prop. Le bien & l'intérêt commun des personnes associées est le but de la société. Ceci n'est qu'une conséquence de ce que nous venons de dire: car les hommes s'unissent, & forment des grands corps, parcequ'ils ne peuvent pas subsister commodement, ou du moins si commodement quand ils sont isolez: c'est-à-dire, qu'une vie plus commode est la fin de leur union; & plus leur manière de vivre est commode, plus elle répond réellement à cette fin.

III. Prop. Une société, que les hommes forment en vûe de vivre plus commodément, suppose l'établissement de quelques loix, conformément auxquelles ils s'engagent à se gouverner; avec le pouvoir d'y faire des additions & des changemens, selon que l'occasion s'en présente. Un nombre d'hommes, qui vivroient ensemble sans des loix, par lesquelles ils se laissassent gouverner, ne seroit qu'une multitude sans ordre. Châcun étant encore maitre de soi-même, & libre de s'abandonner entiérement à son propre choix, ils devroient en général se contrarier les uns aux autres, quel que fût le jugement, la passion, le caprice, qui les détermineroient; & un tel concours de peuple ne seroit qu'un assemblage confus de parties contraires, qui s'entre-nuiroient, & qui s'entre-détruiroient par leurs mouvemens irréguliers. Ce raisonnement est d'autant plus véritable, & plus fort, qu'il est vrai que les hommes diffèrent entr'eux dans l'étendue de leur entendement, dans leur manière de penser, dans le tour d'esprit qu'ils reçoivent de leur éducation, de leur genre de vie, & de plusieurs autres circonstances; qu'il est vrai que la plûpart d'entr'eux sont gouvernez par des affections corporelles; & qu'il est vrai que celles-ci diffèrent entr'elles autant que le sont la figure, le teint, & la constitution des hommes [a]. Nous ne trouvons donc, sans les loix, rien que confusion & malheur.

Afin qu'un assemblage d'hommes puisse contribuer au bien pu-

a. L'homme est, selon l'expression de St. Grégoire de Nazianze, *le plus industrieux & le plus adroit de tous les animaux.*

public, & à la félicité commune, il doit être d'une nature à les mettre parfaitement d'accord les uns avec les autres: ce qui ne peut s'accomplir ſans des loix, qui règlent mutuellement leur conduite, qui les mettent dans un certain degré d'uniformité, ou du moins qui coupent court aux violences & aux crimes, qui rendroient incompatible la manière de vivre, particulière à chàque individu.

Il doit donc y avoir des déclarations & des ordonnances, qui fixent expreſſément & d'un commun accord, & la poſſeſſion des choſes, & les titres à cette poſſeſſion; afin qu'on puiſſe en appeller aux réglemens publics, quand il s'élève quelque diſpute & quelque altercation, ce qui ne peut qu'arriver ſouvent dans un monde auſſi déraiſonnable & auſſi enclin au mal, que l'eſt celui où nous vivons: & afin qu'en applicant aux cas particuliers une règle générale & hors de toute diſpute, on puiſſe facilement découvrir de quel côté eſt le tort, décider équitablement le cas, & fermer pour toûjours la bouche à tous les ennemis de la paix. De plus, afin que chàcun pût continuer de jouir en toute ſûreté des douceurs de la vie, & qu'il fût établi d'une manière inébranlable dans la poſſeſſion de ce qui lui appartiendroit; il faudroit prendre les précautions néceſſaires pour prévenir les invaſions du dehors, ſtatuer au dedans contre les membres, qui commettroient quelque crime, des peines capables de les tenir en crainte, & de les empêcher de s'en rendre dignes, &c. Ces réglemens, ces méthodes, cet établiſſement de peines, étant une fois faits avec impartialité, reçûs unanimement, & publiez par-tout, ſont les engagemens mutuels *, ſur leſquels ſont fondées, & l'union de la ſociété, & les loix qui la gouvernent.

S'il eſt vrai en un mot que de mettre les membres de la ſociété en état de vivre enſemble; que d'aſſurer à chàcun la propriété de ce qui lui appartient, & que de le laiſſer vivre paiſiblement dans cette poſſeſſion; ſoient des choſes, qui ten-

* *Toute loi eſt — l'accord commun d'une ville*, Demoſthène.

tendent au bien général de la société, & qu'on ne puisse les avoir sans le secours des loix ; une société par conséquent, dont le bien public est la base & le ciment, doit avoir des loix, qui tendent, ou qu'on suppose du moins tendre, au bien public.

Quant à l'établissement des nouvelles loix, lorsque le bien & l'intérêt public l'exigent ; ce n'est que renouveller l'usage de la puissance, dont on s'est auparavant servi pour établir les prémières : & quant aux changemens, & à la cassation des anciennes loix, l'autorité de les faire, ou de les anéantir est évidemment égale. Outre que, quand les hommes ont une fois consenti de vivre ensemble pour leur avantage mutuel, cet avantage doit être aussi bien considéré dans la suite du temps, qu'il l'a été à la prémière institution des loix & à l'établissement de la société.

IV. Prop. Les loix & les statuts de la société ne doivent pas être contraires à l'équité naturelle. Car 1. Ordonner une chose, qui est incompatible avec la vérité ; c'est ordonner qu'une chose, qui est fausse, soit véritable, & qu'une chose véritable soit fausse [a] ; ce qui est absurde. 2. Vouloir rendre juste, en vertu d'une loi, ce qui étoit injuste de sa nature & avant cette loi ; c'est la même chose que d'ordonner ce qui est incompatible avec la vérité : parceque la justice est fondée sur la vérité, comme nous l'avons vû ci-dessus ; & parcequ'elle est toûjours & par-tout la même [b]. 3. Par conséquent faire passer en loi une chose naturellement injuste ; c'est faire passer en loi une chose absurde ; ce qui est par la I. Section moralement mauvais ; & opposé aux loix, par lesquelles il est constant, que notre Créateur veut que

a. *La loi est la découverte de la vérité*, Stobée * Discours 42. p. 278.

b. *Ce qui est naturellement juste est immuable, & il a la même force par-tout ; comme le feu brule également ici & chez les Perses*, Aristote.

* Cet Auteur a tiré en partie ce Discours du *Mines* de Platon ; & l'endroit cité entr'autres s'y trouve vers le commencement p. 45. Ce dont notre Auteur ne s'est sans doute pas ressouvenu ; car il auroit allégué ce passage de la source sans aller aux ruisseaux.

que nous ſoions gouvernez [a]. Or faire paſſer en loi une choſe ſi évidemment mauvaiſe, ſeroit ſans doute un acte également mauvais. 4. Etablir l'injuſtice, ſeroit détruire entiérement le bien, & la félicité de quelque ſociété que ce puiſſe être; à moins qu'il ne ſoit de l'eſſence de la félicité d'être injuſtement traité, pillé, & opprimé [b]. Si cela eſt ainſi, un tel établiſſement eſt directement contraire au but de la ſociété; c'eſt-à-dire, qu'il nie que la fin de la ſociété ſoit réellement la fin de la ſociété.

V. Prop. Une ſociété reſtrainte ainſi par les loix ſuppoſe une Magiſtrature, & une ſubordination d'autorité; c'eſt-à-dire, qu'elle ſuppoſe quelque forme de Gouvernement: parceque lorſqu'il y a des hommes qui agiſſent pour le bien public, conformément à certaines loix, il faut néceſſairement qu'il y ait auſſi des juges pour décider, ſi les loix ont été tranſgreſſées, ou à quel point elles l'ont été; pour réſoudre les cas douteux, &c. il faut outre cela qu'il y ait des perſonnes munies du pouvoir de faire exécuter ces jugemens, & de châtier les coupables: il faut encore les choiſir, non ſeulement pour leur confier le ſoin de punir les crimes, & d'obvier aux maux publics; mais de faire encore pluſieurs choſes néceſſaires à l'avancement du bien général de la ſociété: il faut enfin rendre quelcun dépoſitaire du pouvoir de faire de nouvelles loix, d'abroger les anciennes, de pourvoir avec promptitude à la ſureté du Public, ſelon qu'on

y

a. Les Paiens même ont cru, qu'au-deſſus des loix humaines *poſitives*, il y avoit *les loix des Dieux non-écrites & immuables*, que les mortels ne doivent point tranſgreſſer: *car elles ne ſont pas d'aujourd'hui, ni d'hier; mais elles ont toûjours été en vigueur*, Sophocle dans ſon *Antigone* vers 465. *Quand même il n'y auroit eu du temps de Tarquin aucune loi écrite contre le viol, il n'auroit pas moins déſobéi à la loi éternelle en violant Lucrèce: car il y avoit une raiſon, qui venoit de la Nature des choſes, qui pouſſe au bien, & qui détourne du plaiſir, & qui ne commence pas à être: or elle a commencé à être en même temps que l'Eſprit divin*, Cicéron.

b. *Si les ſentimens & les ordres des fous ont un ſi grand pouvoir, que la nature des choſes ſoit renverſée à leur gré, d'où vient qu'ils n'établiſſent pas, que les choſes mauvaiſes & pernicieuſes ſoient tenues pour bonnes & pour ſalutaires? Ou puiſque la loi, qui d'une choſe injuſte en peut faire une juſte, ne peut-elle pas faire le bien du mal?* Cicéron.

ſans Gouverneur & ſans Subalternes ; ou ce qui eſt la même choſe, ſans une forme particulière de Gouvernement.

VI. Prop. Un homme peut, pour acquerir l'avantage d'être protégé par les loix, & de jouir des privilèges d'une ſociété bien réglée, renoncer à quelques-uns de ſes droits naturels, & ſe foûmettre au gouvernement des loix & des perſonnes, qui dans leurs poſtes particuliers ont été chargées de les faire exécuter. La raiſon en eſt, parcequ'il ne fait alors que changer une choſe pour une autre, qu'il croit équivalente, & qui dans le fonds eſt très préferable à celle à laquelle il renonce: & c'eſt ce qu'il lui eſt libre de faire, ſans combattre aucune vérité. Car la liberté & les droits naturels, dont il fait un échange, lui appartiennent en propre; il n'attaque donc pas la propriété d'autrui: il ne nie pas non plus la nature de la félicité, puiſque c'eſt la félicité, qu'il prend pour fin de ſa conduite: il pécheroit au contraire contre la vérité, &, en ſe conduiſant autrement, il agiroit en contradiction de la nature de la félicité, ſur-tout lorſqu'il void, que ſa propre félicité ſe confond alors avec la félicité générale & avec le mieux être du Roiaume, ou de la Republique, où il vit par ſort, ou par un choix volontaire.

Si on demande quels ſont les droits naturels, auxquels l'homme peut renoncer; & juſques à quel point il peut le faire; on peut à mon avis répondre en général, que pluſieurs choſes ſont eſſentielles à notre nature, & il n'eſt pas en notre pouvoir d'y renoncer: & que pour les autres, nous pouvons nous en priver, autant que cela s'accorde avec la fin, pour laquelle nous nous en privons: ſi nous paſſions ce point, nous tomberions dans la contradiction. Un homme ne peut pas ſe priver de ſes droits naturels, ni de la propriété de ce qui lui appartient, en vûe de conſerver & de retenir ces droits & cette propriété: mais il peut conſentir à donner une partie de ſon bien pour s'aſſurer du reſte, puiſqu'il devroit ſans cela perdre tout; & à s'expoſer à quelques dangers pour la deffence de ſa patrie, plûtôt que d'être aſſuré de périr,

 d'ê-

d'être fait esclave, d'être entiérement ruiné avec elle, &c.

VII. Prop. Les hommes peuvent devenir membres d'une société ; c'est-à-dire, faire ce qui est contenu dans la Prop. précédente, en donnant leur consentement implicitement, ou explicitement. Nous avons vû qu'un homme peut se soûmettre aux loix: & s'il le fait, il doit le faire par lui-même, ou par le moien d'un autre, qu'il substitue à sa place, & qu'il revêt du pouvoir de donner pour lui son consentement aux loix publiques, ou on peut simplement conclurre, qu'il leur donne son consentement, de la conformité de sa conduite avec celle des autres, de son attachement à la société, de sa participation aux avantages, que procure la constitution du gouvernement, & de son acquiescement aux réglemens établis par les Légiflateurs, & à ce qui est fait en conséquence de ces réglemens. Par les deux prémières manières, un homme se déclare explicitement & directement; & il ne peut pas après cela se comporter comme n'étant pas membre de la société, & comme si ce qu'il a fait, étoit non-avenu. C'est là non seulement le cas de ceux qui ont eu part au prémier établissement d'un Gouvernement; mais encore de ceux qui ont, par eux-mêmes, ou par procureur, donné dans la suite leur approbation à des actes, par lesquels ils ont avoué & ratifié tout ce que leurs ancêtres ont fait, qui entrent dans leurs mesures, ou qui par quelque espèce de serment s'engagent au Public. Par la dernière des trois manières, dont nous avons fait mention, l'homme consent implicitement à la vérité, & moins directement; mais il consent dans le fonds, & il devient Partie: car supposons qu'il est né dans quelque Roiaume, ou dans quelque Republique, où il n'ait pas été Partie contractante dans l'établissement des loix; où il n'ait jamais prêté de serment de fidélité au Gouvernement, où il ne se soit jamais expressément lié par quelque convention; il ne peut pourtant pas alors s'empêcher de ressentir, ce me semble, de l'amour & de la sympathie pour le lieu, qui lui a fourni le prémier air qu'il

qu'il a respiré, de la reconnoissance pour cette forme de Gouvernement, sous la protection du quel ses parens l'ont élevé; quelque égard aux obligations, où ils sont peut-être entrez pour lui, & qui sont comme des conditions, auxquelles ses parens, ou plûtôt le Gouverneur du Monde par leur moien, lui ont donné la vie.

Si à la faveur des loix du Païs quelcun hérite d'une chose, à laquelle la Nature ne lui donne pas un droit incontestable; ou qu'il ne pourroit ni acquerir, ni conserver sans le secours de ces loix, quand il auroit même sur cette chose des droits naturels; en recevant cette succession, ou telle autre chose, qui lui tombe en partage, il avoue la justice des loix, qui la lui procurent.

Certainement puisque la protection, que les loix du Païs, où il est, accordent à ses droits & à sa personne, est un équivalent général de la soûmission, qu'il a pour elles, il ne peut avec justice accepter l'une, sans se mettre dans l'obligation de leur rendre l'autre.

Bien plus, il suffit de continuer à vivre, & de s'établir dans un endroit, pour faire voir, qu'on en aime le Gouvernement, ou qu'on l'aime mieux qu'aucun autre, ou qu'on pense du moins, qu'il est plus expédient dans sa condition présente de s'y conformer, que d'en chercher un autre: & ce sont autant de manières de consentir à être membre de ce Gouvernement [a].

VIII. Prop. Lorsqu'un homme est devenu membre d'une société; il doit observer les règles suivantes, s'il veut conformer sa conduite avec la vérité: il faut qu'il considère la propriété, comme étant également fondée sur les loix naturelles & positives; & les droits, que les hommes ont sur ce qui leur appartient, comme soûtenus par ces loix, & même par son propre accord & par les engagemens où il est entré: & il doit regarder cette propriété & ces droits comme lui étant par

a. *Quand quelcun a vû*, dit Platon, *la forme de notre Gouvernement, & qu'il y reste, nous disons aussi-tôt, qu'il nous a en effet donné son consentement.*

par là devenus plus inviolables & plus facrez: au lieu d'en venir, pour fe faire juftice quand il eft lézé dans fes biens, ou dans fa perfonne, aux moiens que fa prudence lui permettroit de prendre dans un état purement naturel; il faut qu'il emploie uniquement ceux, que les loix lui ont prefcrit de fon propre confentement: en un mot il faut qu'il fe comporte conformément à la fubordination, dans laquelle il eft, & au rang qu'il tient dans la fociété; & qu'il en obferve exactement les loix: car l'idée d'une loi contient le deffein & l'intention, que ceux qui l'ont faite, ont qu'elle fera obfervée: c'eft pourquoi celui, qui eft Partie contractante dans quelque loi, ou qui fait profeffion d'être membre d'une fociété gouvernée par des loix, ne peut pas les tranfgreffer volontairement, fans nier qu'elles foient ce qu'elles font; & qu'il foit lui-même ce qu'il fait profeffion d'être; & fans combattre dans le fonds toutes, ou prefque toutes les véritez contenues dans les Propofitions précédentes.

IX. Prop. Dans les cas, auxquels les loix n'ont point pourvû, ou fi fuppofé qu'elles l'aient fait, on fe trouve hors d'état de profiter des avantages qu'elles procurent, ce qui peut arriver fouvent; un homme, qui eft à d'autres égards membre d'une fociété, conferve fa liberté naturelle; il eft encore comme vivant uniquement fous les loix de la Nature; & il faut qu'il prenne feulement pour règle de fa conduite la vérité, & fa propre prudence: car par la fuppofition il n'y a rien dans le prémier cas, qui puiffe lui prefcrire des bornes, que la vérité & la Nature: & dans le fecond, c'eft comme s'il n'y avoit aucune loi; car dans le fonds il n'y a point de loi, fi nous ne pouvons pas nous en appliquer les effets & les avantages. Tel eft le cas d'un homme, qui, attaqué par des voleurs & par des affaffins, n'a ni l'occafion, ni la liberté d'appeller le Magiftrat à fon fecours.

Il y a un troifiême cas, que l'ordre veut que nous placions ici: c'eft lorfque les loix font manifeftement contraires à la vérité & la juftice naturelle: car quoiqu'elles puiffent avoir été faites avec les formalitez ordinaires, & quoiqu'on leur don-

donne le nom de loix; cependant comme il n'y en a aucune, qui puiſſe abroger la loi de la Nature & de la Raiſon, à laquelle l'Auteur de notre être nous a aſſujettis; puiſque le menſonge ne peut devenir vérité; & puiſqu'enfin deux loix contradictoires ne peuvent pas obliger, ni ſubſiſter en même temps; il faut qu'il y en ait une qui cède, & il eſt facile de voir quelle eſt celle qui doit le faire [a].

Il ne nous reſte encore à éclaircir ici, qu'une autre vérité, qui peut être contredite par la conduite & par les prétextes des Enthouſiaſtes [b].

X. Prop. Les Sociétez, que nous avons continuellement en vûe dans cette Section, comme ſont les Roiaumes & les Republiques, peuvent ſe deffendre contre les autres Nations: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, on peut légitimement faire la guerre pour deffendre une ſociété, pour conſerver ſes membres & ſes domaines, & pour obtenir réparation des torts, qui leur ont été faits: car ſi par la VII. Prop. de la Section VI. un homme a droit dans l'état naturel de ſe deffendre lui-même; deux ou trois, ou pluſieurs autres hommes jouiſſent ſans doute du même privilège. Bien plus, deux ont peut-être deux fois plus de droit; trois en ont trois fois plus, &c. Du moins l'intérêt eſt plus conſidérable, ſi le droit ne l'eſt pas: & il y a plus de raiſon de ſauver deux, ou trois, ou pluſieurs autres hommes, que de n'en ſauver qu'un ſeul; par conſéquent, ces deux ou trois, ou pluſieurs autres perſonnes auront plus d'intérêt de ſe deffendre elles-mêmes, que n'en auroit une ſeule. Ajoûtez encore, que s'il leur eſt permis de ſe deffendre dans l'état naturel, il leur ſera également permis de le faire, lorſqu'ils ſont aſſociez enſemble; parcequ'ils ſont encore dans cet état

a. *C'eſt une très grande folie de croire que tout ce qui eſt ordonné dans les réglemens & dans les loix des Peuples, eſt juſte. Si la Juſtice étoit établie ſur les commandemens des Peuples, ſur les ordonnances des Princes, ſur les ſentences des Juges, il ſeroit juſte de voler, de commettre adultère, de ſuppoſer de faux Teſtamens, ſi ces choſes paſſoit au ſuffrage & à la déciſion de la multitude*, Cicéron.

b. Les anciens Manichéens & quelques Modernes.

état par rapport aux autres Nations: j'entends, s'ils ne se sont point engagez avec elles par des ligues & par des alliances.

Outre, que si un homme a le droit de se deffendre lui-même, il a le droit d'emploier les moiens, qu'il croit être les plus propres à cela, pourvû qu'il ne pèche contre aucune vérité: & par conséquent il a droit de le faire en se procurant l'assistance des autres: or dans une guerre entreprise pour la deffence du Public en général, on peut regarder chaque Particulier, comme se deffendant soi-même avec le secours de tout le reste: & le cas se confond alors avec celui d'un seul homme.

Dans le fonds, la condition d'une Nation paroit ressembler beaucoup à celle d'un seul Particulier, qui n'est assujetti à aucune loi, ou qui est dans l'impossibilité d'exécuter la loi, à laquelle il est assujetti: ce qu'un Particulier peut dans cette hypothèse faire à un autre Particulier, peut être également pratiqué par une Nation à l'égard d'une autre Nation: & on peut par cette règle, eu égard à ce qui a été avancé dans la Section VI. peser comme il faut la justice des guerres étrangères.

Une des principales fins, s'il n'est pas permis de dire le principal but, de la société, est de faciliter la deffence mutuelle de ses membres: & elle renferme particuliérement leur deffence contre les attaques des ennemis du dehors. Tous ceux qui se signalent pour leur Patrie, lorsqu'elle a besoin de leur service, méritent la reconnoissance, les actions de graces, & les éloges de leurs compatriotes: supposé du moins qu'ils agissent par grandeur d'ame & en vûe du bien public; & non pour faire simplement réussir des projets, qui ne se rapportent qu'à leurs intérêts particuliers.

Quant aux guerres, que les hommes entreprennent uniquement par ambition [a], pour aggrandir leurs Etats, & pour

a. Comme celles qu'entreprit particuliérement Jules César, dont il est écrit, *qu'aiant vû dans le temple d'Hercule la statue d'Alexandre, il se plaignit, comme ennuyé de*

pour faire malheureusement sentir à l'Univers, combien ils sont terribles ; combien d'hommes ils peuvent massacrer ; combien d'esclaves ils peuvent faire [a]; combien de familles ils peuvent chasser de leurs tranquilles demeures; & en un mot, combien de malheurs & de misères ils peuvent causer au Genre-humain; ces guerres, dis-je, sont fondées sur des fausses notions de la gloire ; & quoiqu'embellies par des Esprits mercenaires & par une éloquence mal placée, elles sont pourtant condamnées par la véritable sagesse, & par la vraie Religion.

de sa paresse, de n'avoir encore rien fait de mémorable, dans un âge, où Alexandre avoit déjà subjugué le Monde, Suétone.

a. Quelques-uns vont à la guerre, *comme s'ils alloient à la prise & à la chasse des hommes*, Plutarque; non pas par nécessité, ni dans le dessein de ramener la paix; ce qui doit être pourtant l'unique but de la guerre. *Nous faisons la guerre afin d'avoir la paix*, dit Aristote. *Qu'on entreprenne la guerre de manière, qu'il paroisse qu'on n'a cherché autre chose que la paix*, Cicéron.



SEC-

SECTION VIII.

VERITEZ,

Qui se rapportent aux Familles & à la Parenté.

LE mariage commençant la parenté, sera aussi la prémière chose, que nous examinerons dans cette Section.

I. Prop. La propagation du Genre-humain, & la félicité mutuelle de deux personnes qui se marient, prises ensemble, ou leur félicité prise separément, sont la fin du mariage [a]. La différence des sèxes, & la forte inclination, qu'ils ont naturellement vers la jouissance l'un de l'autre [b], sont manifestement ordonnées pour conserver notre espèce, qui seroit bien-tôt éteinte sans cela. Quoiqu'en se mariant, on prenne souvent moins l'accroissement de sa famille, que l'assouvissement d'un appetit sensuel & importun, pour objet de ses desseins & de ses vœux; cependant puisque la Nature excite cet appetit, & ce qui tend à cet accroissement; on est fondé de dire que la Nature, ou plûtôt que son grand Auteur fait de cette propagation la fin du mariage, quoique les personnes, qui se marient, ne l'aient point en vûe.

Pour ce qui regarde la félicité mutuelle des personnes mariées, qui acompagne la fin du mariage, dont nous venons de parler, ou qui est seule cette fin [c], comme il arrive

a. *Les hommes demeurent ensemble non seulement pour avoir des enfans, mais aussi pour les choses nécessaires à la vie*, Aristote dans son *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

b. *L'amitié du mari & de la femme semble être suivant la Nature: car l'homme est naturellement plus porté à l'union conjugale, qu'à la Politique*, le même dans l'endroit cité. *Car comme la pierre d'aimant attire le fer; ainsi le corps de la femelle .... attire celui du mâle par l'accouplement*, St. Basile.

c. La loi, qui enjoint dans Platon *de s'abstenir de semer dans tout champ féminin, où ce qui*

ve néceſſairement en pluſieurs cas; il eſt impoſſible de croire qu'on ſe marie en vûe & avec un deſſein formé de ſe rendre malheureux; on ne peut pas même ſuppoſer, que perſonne ſe marie ſans l'eſpérance d'améliorer ſa condition: car quel motif pourroit engager les hommes à changer d'état, s'ils n'attendoient quelque nouveau degré de felicité à venir, ou s'ils ne prennoient pour un accroiſſement de bonheur ce qui ſe préſente à leur eſprit ſous cette idée? Il y a néceſſairement quelque choſe, par laquelle ils ſe flattent de rendre leur condition meilleure, quel que ſoit dans la ſuite le ſuccès de leurs eſpérances: s'ils ſont réellement en état d'entretenir une famille, & d'établir leurs enfans ſans être accablez de ſoucis & de peines; & s'ils prennent une ferme réſolution de remplir exactement leur devoir, de s'aimer, & de ſe ſecourir mutuellement; il y a lieu d'attendre des conſolations abondantes & un bonheur ſolide [a], d'une union ſi intime [b], de cet échange d'affection, & de cet accord mutuel

qui eſt déjà ſemé ne vent rien produire, Traité *des Loix* liv. 8. p. 646. eſt certainement une loi bien rude. Celle dont il eſt fait mention dans *Sepher Charedim*, contient autre choſe: *C'eſt un précepte affirmatif, que le mari s'acquitte du devoir conjugal, quand même ſa femme ſeroit enceinte.* On embraſſe ſouvent pluſieurs opinions ſur des raiſons légères. Lorſqu'Ocellus Lucanus dit, *que les Dieux ont donné aux hommes la force, & les organes, & le déſir, pour l'accouplement, & non pas pour le plaiſir, afin que leur race durât toûjours*; comment ſait-il qu'ils ne furent pas donnez également pour les deux fins, d'une manière légitime? Ainſi lorſque Clément d'Alexandrie étale ſon zèle contre *les ſemences infructueuſes & le commerce avec les femmes enceintes*, &c. ajoûtant *que le moindre plaiſir pris dans le mariage eſt contre la Loi*, &c. il le fait, parceque Moïſe détourne les hommes des femmes enceintes: & il cite enſuite un paſſage, qui ne fait rien au ſujet, & qu'on ne peut, à mon avis, trouver nulle part, *ne mange point de lièvre, ni de hyène.* Je ne ſai, dit Gent. Herv. quel Interprète Clément d'Alexandrie a ſuivi. Certainement les Juifs entendent leur Légiſlateur dans un autre ſens. Voiez comment ce עונה, le *temps fixe*, c'eſt-à-dire, le devoir conjugal, dont il eſt parlé dans la Loi, Exode 21. 10. eſt expliqué par Maimonidès dans *Hilkoth iſchoth.* Les autoritez des Chrétiens ne manquent pas pour confirmer cette explication. *Dieu aiant donné aux fémèles des animaux de la repugnance pour s'accoupler avec le mâle, d'abord qu'elles ont une fois conçû, a fait que la femme ſeule n'en eût point pour l'homme, de peur que la repugnance des femmes ne portât la paſſion des maris à ſouhaiter quelqu'autre choſe*, &c. c'eſt-à-dire, afin que le mari & la femme fuſſent toûjours inſeparables, Lactance.

a. *Il ſemble qu'il y ait du plaiſir & de l'utilité dans cette amitié* *, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4. *Si le mari & la femme ſe conduiſent comme il eſt ſéant, la Schekina eſt parmi eux*, Reſchit Chochma.

b. *L'amour.... comme deux parties d'un animal --- les joint en un*, Philon Juif.

* Savoir du mari & de la femme, dont ce Philoſophe traite dans l'endroit cité.

tuel à faire conſpirer à leur bonheur reciproque leurs deſſeins & leurs meſures [a]; puiſque les qualitez & la force d'un ſèxe ſont, pour ainſi dire, accommodées & faites pour être ajuſtées aux beſoins & à la foibleſſe de l'autre. Car pour paſſer ſous ſilence ces plaiſirs, qui ſont d'autant plus ſolides qu'ils ſont cachez [b]; il y a pluſieurs choſes utiles, peut-être même néceſſaires à l'homme; qui demandent néanmoins l'adreſſe, la conduite, le génie de la femme [c]: & au contraire, la femme a ſans contredit beſoin de pluſieurs choſes, qui requierent la force, l'activité, & la capacité ſupérieure du mari [d]. Ainſi lorſqu'un rouet, une éguille, &c. occupent l'épouſe dans les plus baſſes conditions, la charrue, ou quelque mêtier pénible demandent dans l'époux des nerfs vigoureux & un temperament robuſte: & tandis qu'elle a en général l'inſpection des affaires domeſtiques, & qu'elle prend ſoin de pourvoir à tout avec régularité, de moderer la dépence, d'entretenir la propreté, & de faire en ſorte que tout ſoit emploié à l'avantage de ſa famille; le mari s'occupe de ſa profeſſion; il s'attache à faire valoir le bien, qui doit fournir à toute la dépence; il gouverne & il menage les affaires les plus importantes, il tient la famille dans le devoir par ſa douceur, & par ſa prudence, &c [e].

Comme j'ai poſé pour fondement des plus conſidérables ſociétez des hommes, les commoditez mutuelles, qui naiſſent de leur union, & du choix qu'ils ſont de vivre enſemble

a. Le véritable amour ſe trouve dans le mariage, ou il ne ſe trouve point ailleurs. *La Courtiſanne ne fait pas aimer; elle dreſſe ſeulement des embuches*, St. Chryſoſtome. *Sa nudité eſt découverte, mais ſon cœur eſt caché*: ſale, mais véritable mot d'un Commentateur Juif.

b. *Ce qu'il n'eſt pas honteux de faire en cachete, eſt pourtant obſcène dans le diſcours*, Cicéron.

c. *Car ſi elle eſt honnête & douce, non ſeulement elle procurera à ſon mari la conſolation de la ſociété; mais auſſi elle ſera voir à tous les autres, combien elle eſt utile*, &c. St. Chryſoſtome.

d. *Les ouvrages ſont partagez; les uns ſont pour le mari, & les autres pour la femme; ils s'aident entr'eux, & ils mettent en commun ce qu'ils avoient en propre*, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

e. Voiez dans Xenophon la conſervation d'Iſchomaque & de ſa femme.

ble paiſiblement & avec ſubordination ; de même je fonde cette alliance entre le mari & la femme, alliance au reſte moins conſidérable, mais bien plus étroite, ſur leur félicité mutuelle [a]: & la Nature a encore dans leur alliance une plus grande vûe ; c'eſt la propagation de leur eſpèce.

II. Prop. Il eſt certain que les mariages ſont cimentez par quelque contract ſolemnel, par quelque vœu, ou par quelque ſerment, accompagnez peut-être de quelque gage & de quelques cérémonies religieuſes [b]; & par eux les parties s'en-

a. Quoique Platon, de même que la plûpart des anciens Grecs & Romains, avance de temps en temps des choſes, qui ſont pitié, & qui ſont même abſurdes, parmi le grand nombre de celles, qui ſont excellentes; cependant je ne puis croire qu'il entende par la communauté des femmes ce qu'Athénée dit avoir été pratiqué *chez les Tyrrhéniens, qui ſe divertiſſoient indécemment*; ni que ſa penſée fut auſſi groſſière que la repréſente Lactance, & *que pluſieurs hommes s'attroupaſſent comme des chiens autour de la même femme*: car par là la propriété étant bannie du Monde, la vertu ſeroit preſque éteinte, & toute ſorte d'induſtries prendroit fin; & pluſieurs des plus ſenſibles conſolations, & des plus innocens plaiſirs de la vie ſeroient outre cela détruits à la fois. *Si tous étoient de tous, les maris, les pères, les femmes, & les enfans: quelle confuſion ne regneroit pas dans le Genre-humain? Quel mari aimera ſa femme; quelle femme aimera ſon mari, s'ils n'habitent toûjours enſemble? Si un cœur affectionné, & une fidélité mutuellement gardée, ne rendent une tendreſſe éternelle*, &c. le même. Quoiqu'il en ſoit, il faut avouer que Platon a avancé des choſes meſſéantes à ſa gravité, & contraires à la Nature. La meilleure manière de l'excuser, que je ſache, eſt celle qui eſt dans Athénée, *Platon ſemble preſcrire des loix non pas aux hommes qui exiſtent; mais à ceux qu'il a forgez*: ou celle qu'on pourroit faire en diſant, qu'il étoit ſi attaché à fortifier, & à deffendre ſa République, qu'il oublia qu'il y auroit dans elle peu de choſe digne d'être deffendu, ſi les hommes y vivoient ainſi. Après tout, la penſée de Platon ne me ſemble pas fort claire.

b. Perſonne n'ignore comment les mariages ſe faiſoient parmi les Romains, par des cérémonies religieuſes, *confarreatione*, par un achat mutuel, *coemptione*, par l'uſage, *uſu*. La prémière de ces manières étoit accompagnée de beaucoup de cérémonies; les *Tables légitimes*, ou du moins le conſentement de quelques amis, qui ne pouvoit ſe donner ſans quelque ſolemnité, en étoit le commencement. On conſultoit ordinairement les augures; il y aſſiſtoit des Notaires & des Témoins, &c. Parmi les Grecs on ſe marioit par les promeſſes de fidélité, que ſe faiſoient mutuellement les Mariez. Il y avoit outre cela des témoins & des contracts *dotaux*, *προικῷα*: aux nôces on faiſoit des ſacrifices à Diane & aux autres Divinitez; on y ajoûtoit *des vœux pour le mariage*, & après cela les Mariez étoient enfermez enſemble mangeant un *coing* * avec la formalité de délier la ceinture. Les קדושין, ou les *fiançailles*, des Juifs ſe faiſoient בכסף, *par argent*, ou בשטר, *par con-*

* Loi établie par Solon, voiez Plutarque des *Préceptes matrimoniaux*, d'où Mr. Wollaſton a pris ſa remarque.

s'engagent à vivre ensemble, à s'aimer, à s'être fidèles, à s'assister reciproquement, &c. dans leurs différens changemens de santé & de fortune, & jusques à ce que la mort les separe [*]. Je prends la Proposition pour incontestable, puisque toutes les Nations ont quelques cérémonies particulières à ces occasions. Les contracts clandestins ne peuvent pas même se faire, sans être expressément déclarez par des discours, ou par quelque espèce de cérémonie entre les Amans; privée à la vérité, mais significative; & qui ne perd rien de sa force, parcequ'ils sont à la fois les Parties & les témoins: il doit nécessairement se passer quelque chose entr'eux, qui déclare leurs intentions, qui exprime leurs fermens, & qui les lie l'un à l'autre. Il est impossible que le mari & la femme s'unissent sur un autre pied.

III. Prop. L'union intime, par laquelle les gens mariez deviennent mutuellement maitres de leurs personnes [b], le mélange de leurs fortunes [c], la rélation commune qu'ils ont avec leurs enfans [d], tout cela fortifie les liens & les obligations du mariage. Tous les actes faits en conséquence d'une alliance, aussi intime que l'est celle du mariage, sont un aveu, une reconnoissance publique, une renouvellement de cette alliance.

La

contract, ou בביאה, *par accouplement*. On peut voir la description des cérémonies, qui accompagnoient ces mariages, dans le livre intitulé *Schulchan aruch* avec les additions du Rabbin Moïse Iserles (Eben Ez.). Pour passer sous silence les mariages des autres Nations, la forme de la célébration du mariage, & la manière dont les personnes, qui se marient, se donnent mutuellement la foi, sont couchées dans nos Rituels; où ils peuvent être vûs par tous ceux qui semblent avoir oublié ce que c'est.

a. Indissoluble est l'épithète que Virgile donne au mariage.

b. *Et ils seront une chair* [*], *ce qui est selon la coûtume, que le mâle & la fémèle se joignent ensemble par la proximité de la chair ..... de telle sorte qu'il n'y ait rien qui les separe*, &c. Reschit Chochma.

c. *Cette communauté de biens convient sur-tout à ceux qui se marient, confondant & mêlant toutes choses en un; qu'il n'y ait ni portion propre, ni étrangère, mais qu'ils aient tout en propre, & rien d'étranger*, Plutarque tome 2. pag. 140.

d. *Les enfans semblent être le lien*, Aristote dans son *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

[*] Genèse 2. 24.

La poſſeſſion eſt certainement plus que rien: lorſqu'elle eſt donc ajoûtée à un autre titre; cet autre titre en devient plus fort & plus inconteſtable.

Quand deux perſonnes mettent tout ce qu'elles ont dans un même fonds, comme font les négocians aſſociez pour toute leur vie; pas un d'eux ne peut ſans l'approbation de l'autre, & conformément à la vérité & à la probité, retirer ſa part & s'enfuir; c'eſt-à-dire, rompre l'engagement dans lequel il eſt entré: quelquefois même il eſt difficile, peut-être abſolument impoſſible de le faire: ils deviennent donc tous les deux quittes & égaux par leur contract; & ils ſont liez l'un à l'autre.

Si d'ailleurs le mariage n'eſt pas ſterile; le fruit, qui en vient, eſt le centre d'une rélation conſtante & immuable entre les parens, qui ſont tous les deux immédiatement intéreſſez à ſa génération; car puiſqu'ils ſont du même ſang que l'enfant [a]; ils viennent eux-mêmes à n'être enſemble qu'un même ſang: la parenté, qui n'étoit auparavant que morale & legale, devient naturelle: elle eſt déſormais une parenté fondée ſur la nature, & qui ne peut par conſéquent, ni ceſſer, ni être détruite.

IV. Prop. C'eſt un mal, que de ſe marier, lorſqu'il y a peu, ou point d'apparence d'être heureux avec la perſonne, qu'on doit épouſer [b]; mais c'en eſt encore un plus grand de ſe marier, lorſqu'on a des marques certaines de ſon malheur avenir. C'eſt encore un crime, que de commettre adultère, de tomber dans quelque eſpèce d'infidélité que ce ſoit; & de ravir à ſon propre objet une affection, qui doit con-

a. A cet égard ce que dit Plutarque dans l'endroit cité eſt particuliérement véritable. *La Nature mêle nos corps, afin que prenant une partie de l'un & de l'autre & la confondant, ce qui en eſt produit, ſoit commun à tous les deux.*

b. *Socrate étant interrogé par un jeune homme, s'il ſe marieroit, ou s'il ſe paſſeroit de femme toute ſa vie, ce Philoſophe répondit, que quel que fût le parti qu'il prendroit, il s'en repentiroit. D'un côté tu auras à être ſeul, à voir ta race éteinte, à voir tomber ton héritage en des mains étrangères: de l'autre côté tu ſeras tourmenté par des ſoucis continuels, par des querelles ſans fin, —— & par l'incertitude de ſavoir, ſi tes enfans tourneront en bien,* Valère Maxime.

conserver toute sa force, même dans les décadences de la nature, & qui au pis aller ne doit jamais dégénérer qu'en une amitié d'une nature supérieure [a]. Tous ces actes, & tous les autres de cette espèce sont tous mauvais [b]; parceque le prémier est un démenti, qu'on donne au propre sentiment qu'on a de la nature des choses; & qu'il est accompagné de tous les traits de la folie; c'est du moins agir comme si une action, qui est réellement la plus importante & la plus délicate de toute notre vie, n'étoit qu'une bagatelle, indigne de notre attention: & se rendre coupable des autres crimes contenus dans la Prop. c'est se comporter comme si la fin du mariage n'étoit pas réellement ce qu'elle est; comme s'il ne s'étoit point fait entre les personnes mariées l'alliance, qui a été réellement & solemnellement faite, & qui subsiste encore entr'elles; comme si elles n'étoient pas maitresses l'une de l'autre; comme si la parenté, qui est entre elles & leurs enfans, n'étoit pas égale & commune; & comme si leurs fortunes n'étoient pas confondues. Or toute mauvaise action étant contraire à la vérité, elle est un péché contre elle, & contre le Protecteur tout-puissant de la vérité.

S'il étoit permis de casser les contracts les plus exprès & les plus solemnels, sur lesquels les personnes, qui se marient, comptent si fort, que dans l'espérance qu'ils seront religieusement observez, elles changent entiérement leur condition; elles commencent à mener une nouvelle vie; elles hazardent leur fortune & leur félicité; s'il étoit, dis-je, permis de rompre des nœuds si sacrez; il n'y aura plus de bonne foi; plus

a. *Par une longue habitude, qui forme la passion, on connoit par le raisonnement ce que c'est que d'aimer, & d'aimer éperdument*, Plutarque.

b. Il est clair que la polygamie, &c. y doit être comprise: elle est non seulement incompatible avec les formalitez & la lettre même de nos contracts de mariage, mais avec l'essence du mariage, qui consiste dans une union & un amour, qui peut à peine se trouver dans deux personnes. Aristote n'avoue pas qu'il puisse y avoir une parfaite amitié entre plus de deux personnes; il y aura donc bien moins un amour parfait. *Suivant une amitié parfaite, on ne peut être ami de plusieurs; comme aussi on ne peut aimer plusieurs personnes à la fois*, Aristote dans son *Ethique* liv. 8. chap. 6. §. 2. *Car un ami est un autre soi-même*, idem liv. 9. chap. 4. §. 4.

plus d'obligation fondée ſur les ſermens, qui lient bien moins, que les promeſſes de mariage; plus de juſtice: & quelle triſte influence ce renverſement n'auroit-il pas, à cet égard & à tant d'autres [a], ſur la vie & ſur les affaires des hommes?

Par ce que nous avons dit dans la Section IV. on doit uſer d'indulgence envers les perſonnes foibles, & qui tombent dans des fautes involontaires: elles peuvent être d'un âge, d'une ſanté, d'une fortune, d'une condition, qui les mettent dans l'impuiſſance de faire ce qu'elles voudroient, ſans qu'il y ait aucune faute de leur côté; & ainſi quelqu'une d'entr'elles peut venir à avoir beſoin de la pitié & du ſecours de l'autre. Il faut dans ce cas faire éclater la conſtance & la réſignation néceſſaires dans les afflictions; & c'eſt le devoir de celle qui n'eſt pas réduite à ce beſoin, non ſeulement de ſupporter, mais encore de conſoler l'autre, & de lui rendre tous les ſervices, qui dépendent d'elle. C'eſt là une partie de la félicité, qu'on s'eſt propoſée en ſe mariant, & qui ne conſiſte pas ſeulement dans les plaiſirs poſitifs & réels; mais encore dans la diminution des peines & des beſoins: vû que les gens mariez ont châcun à portée une perſonne, à laquelle elles peuvent avoir recours.

Remarque. Je me ſuis abſtenu de propos délibéré de faire mention de l'autorité, qui eſt attribuée au mari, non ſeulement par les Ecrivains particuliers, mais encore par les loix; parceque je croi que cette autorité a été pouſſée trop loin: je voudrois qu'ils vécuſſent dans l'égalité à proportion qu'ils ſeroient tous les deux, ſuivant ma leçon conſtante; gouvernez par la raiſon [b]. Si le mari a plus de raiſon,

a. *Les ſiècles fécends en crimes ont été les prémiers à ſouiller les couches nuptiales, les familles, & les maiſons: c'eſt de cette ſource qu'a coulé le carnage de la Patrie & du Peuple*, Horace.

b. *Le mari doit exercer un empire ſur ſa femme, non pas comme Seigneur d'un bien, qu'il poſsède, mais comme l'ame au corps, compatir avec elle, & lui témoigner de la bienveillance*, Plutarque tome 2. p. 142. Sentence qui mérite d'être écrite en lettres d'or. *Où vous êtes Cajus, je ſuis Caja..... où vous êtes maître & père de famille, je ſuis maitreſſe & mère de famille*, le même ibid. p. 271.

ſon, plus de lumières, & plus d'expérience, comme on ſuppoſe ordinairement qu'il en a; la femme eſt tenue par cette raiſon, d'avoir de la déférence pour ſon mari, & de ſe ſoûmettre à lui [a].

Après avoir conſideré le mari & la femme, par rapport à l'union mutuelle, qui eſt entr'eux; je vai ſuivre l'ordre naturel, les conſiderer comme parens, & voir dans quelques propoſitions, comment doivent ſe conduire eux, leurs enfans, & les autres parens ſortis de la même famille, pour ne point nier les véritez, ni les choſes de fait, que nous rapporterons ſelon que notre ſujet l'exigera de nous.

V. Prop. Les pères & les mères doivent bien élever leurs enfans, en prendre autant de ſoin qu'ils peuvent, tâcher de les établir, & être toûjours prêts à les aſſiſter: parcequ'autrement ils ne ſe comporteroient pas envers leurs enfans comme étant ce qu'ils ſont, ſavoir des enfans en général, & leurs enfans en particulier: ils ne leur feroient point ce qu'ils voudroient, qu'on leur fit à eux-mêmes, s'ils devoient paſſer une ſeconde fois par cet âge tendre & foible; & ce qui leur a peut-être été fait [b], lorſqu'ils y étoient. Outre qu'en manquant à ce devoir, les pères & les mères tranſgreſſeroient la loi établie par la Nature pour la propagation de leur eſpèce, qui ne pourroit, les choſes étant toûjours dans l'état où elles ſont, être conſervée ſans le ſoin & ſans l'attention des parens. Loi au reſte, qui eſt même en force parmi toutes les autres eſpèces d'animaux, ſelon qu'elle leur eſt néceſſaire.

Négliger de faire ce qui eſt contenu dans la Propoſition, n'eſt pas ſimplement attaquer la Nature & la vérité; ce n'eſt pas ſeulement ſe rendre coupable d'une omiſſion de la

a. *Selon la Nature les mâles ſont les chefs, non ſeulement parmi les hommes, mais auſſi parmi les autres animaux*, Platon chez Diogène Laërce pag. 91.

b. *Je te laiſſerai pluſieurs arpens de terre; car je les ai reçûs de mon père* *, Euripide *Alceſt.* vers 687. *Les pères & les mères, en vous nourriſſant, vous ont engagez, s'il vous reſte quelque honneur, à nourrir vos enfans*, Valère Maxime.

* Ce ſont les paroles de Pherès à ſon fils Admète.

la nature de celles, qui sont renfermées dans la I. Section Prop. V. mais c'est un exemple criant de cruauté. Si quelcun peut nier cette vérité, qu'il fasse une sérieuse attention sur l'état d'un enfant abandonné, privé de tout secours, n'aiant, pour solliciter en sa faveur la pitié d'autrui, rien que ses cris & son innocence: qu'il pense, quel crime ce seroit de chasser de sa maison paternelle un enfant quoiqu'un peu avancé en âge, mais denué de tout, ignorant également où il doit aller [a], & ce qu'il doit faire: qu'il considère, si ce n'est pas une égale cruauté, d'exposer un enfant à être chassé dans la suite par quelqu'autre: ou en général de le réduire à la nécessité de combattre avec la pauvreté & avec la misère: qu'il réfléchisse quelque temps sur la condition d'un malheureux orphelin [b], laissé sans établissement, exposé aux insultes de tous les hommes [c], &c. & qu'il nous dise ensuite, s'il est possible à un père d'être assez dénaturé, pour ne pas sentir émouvoir toutes ses entrailles par ces réflexions; & quelle est l'épithète qu'il mérite, s'il y est insensible. Si un seul des enfans, qui ont été ainsi laissez à eux-mêmes, & chassez sans leur procurer aucune ressource, a embrassé la vertu, son exemple doit être placé entre les coups particuliers de la Providence, comme lorsqu'un vaisseau, dont le pilote & les matelots ont péri dans la tempête, entre pourtant heureusement dans le port.

Non seulement les parens sont obligez de prendre soin de leurs enfans; mais ils sont obligez de le prendre de bonne heure; de peur qu'ils n'en soient empêchez par la mort, qui n'épargne personne, & qui surprend un grand nombre d'hom-

a. *Incertus quò fata ferant, ubi sistere detur*, dans le language du Poète.
b. Voiez cette touchante description de la vie d'un orphelin, *ἦμαρ ὀρφανικὸν*, dans Homère, *Iliade* liv. 22. vers 490. &c.
c. Je n'ai jamais pù penser, sans être touché de pitié, à ce proverbe Arabe *: *Le barbier* אלחגאם *apprend de raser sur la tête d'un orphelin.*

* Il est dans les *Sentences Arabes* num. 9. qu'on trouve derrière la Grammaire Arabe de Golius, immédiatement après les Fables de Locman p. 46.

d'hommes. Oublier ce devoir, & ne pas le prendre pour règle de notre conduite, c'eſt contredire par notre pratique une des plus évidentes & des plus certaines véritez.

VI. Prop. Pour l'avantage des enfans, pour les bien élever, &c. les parens * doivent avoir reçû de la Nature quelque autorité ſur eux. J'entends, que la nature du cas requiert néceſſairement pour le bien des enfans, que leurs parens aient quelque autorité ſur eux. S'il n'y avoit perſonne pour nourrir, pour habiller, pour avoir ſoin des enfans, l'eſpace entre leur prémier & leur dernier ſoupir ſeroit bien court: & c'eſt ſans doute dans les parens que réſide l'obligation de le faire. Nous avons prouvé dans la Propoſition précédente, que c'eſt là leur devoir: il faut donc qu'ils s'en acquittent le mieux qu'ils pourront, ou que leur bon ſens leur ſuggerera: or il eſt évident que c'eſt un acte d'autorité, que de diſpoſer de quelcun, quoiqu'on le faſſe de la manière, que la raiſon nous fait juger être la meilleure.

A meſure que l'enfant avance en âge, le cas reſte le même de façon ou d'autre, juſques à ce qu'il arrive à l'âge de maturité; & bien ſouvent plus long-temps au-delà: il peut être devenu capable de marcher tout ſeul; mais il ignore quel chemin prendre: il ne ſait pas mettre de la différence entre ce qui fait ſa ſureté, & ce qui cauſe ſes dangers; entre ce qui lui eſt utile, & ce qui lui eſt deſavantageux; & peut-être en général entre le bien & le mal: il faut l'avertir, le diriger, veiller ſur toutes ſes démarches; ou confier du moins ce ſoin à quelqu'autre: autrement il lui vaudroit peut-être mieux d'avoir expiré dans les mains de la ſage femme, & d'avoir prévenu par là les ſuites funeſtes de ſon ignorance.

Lorſqu'un enfant commence non ſeulement à courrir, mais à ſe croire capable de ſe gouverner lui-même; plus il croit l'être, & moins il eſt: plus il croit pouvoir ſe paſſer de gouverneur, plus il en a beſoin. Les avenues du bon-ſens ſont dé-

* Par le mot de *parens* il faut entendre le père & la mère, ou ceux qui tiennent leur place.

défrichées ; mais le jugement & les facultez intellectuelles ne mûrissent qu'avec beaucoup de temps & d'expérience. Ce n'est qu'avec beaucoup de peine que les personnes adultes viennent à connoitre le monde ; & lorsqu'elles en ont acquis une connoissance médiocre , elles y trouvent tant de choses si embarrassantes, si douteuses, si difficiles, qu'il leur est souvent presqu'impossible de juger des mesures, qu'il leur conviendroit mieux de prendre. Or on ne peut pas supposer que ceux qui ont à peine passé l'enfance, ou qui ne l'ont passée que depuis peu , aient une grande étendue de lumières ; ou qu'ils deviennent , si on les laisse à eux-mêmes autre chose que la proie du prémier scélérat, entre les mains duquel ils auront le malheur de tomber. A la place du jugement & de l'expérience on trouve ordinairement leurs contraires dans la jeunesse: on n'y trouve que des désirs puérils , des passions desordonnées, l'opiniatreté, la mauvaise humeur; passions qu'il faut dompter, & enseigner à céder à des conseils salutaires. Non seulement les jeunes gens sont esclaves de leurs propres caprices & de leurs propres folies ; ils le sont encore de celles de leurs compagnons : ils sont sujets à suivre les avis les uns des autres ; & à imiter mutuellement leur mauvaise conduite ; & quand la folie se mêle avec la folie, elle parvient à un prodigieux excès: le bon-sens des parens doit par conséquent se mettre entre deux ; il doit gouverner & comme mener par la main l'âge puéril , l'enfance, & la jeunesse: il doit autant qu'il est possible cultiver l'esprit des enfans, rompre le torrent de leurs passions déréglées, adoucir leur naturel indocile, polir leurs mœurs, & les faire entrer dans le chemin, d'où ils ne doivent jamais s'égarer.

Toutes ces choses sont des matières de fait ; & un père ne peut s'acquitter du devoir, dont nous avons vû, qu'il est chargé , s'il agit d'une manière , qui leur soit contraire, & il ne peut agir que d'une manière, qui leur soit contraire, c'est-à-dire, qu'il ne peut vaincre ces passions, ramollir cette dureté de naturel , & porter l'enfant à faire attention à ses instructions, sans quelque sorte de discipli-

ne & de févérité; s'il le peut, ce n'eſt du moins que très rarement [a].

Il faut ajoûter à cela, & à tout ce qu'on pourroit dire encore ſur cette matière, que la fortune des enfans & leur établiſſement dans le monde dépendant preſque toûjours des parens, ceux-ci ſont engagez par ce motif à être leurs gouverneurs, & à régler leurs affaires.

Remarque I. Il conſte de ce que nous venons de dire, que ni le père, ni la mère n'ont point proprement ſur leurs enfans ce domaine, que nous avons défini dans la Section VI. Propoſition V. & que l'autorité paternelle & ce domaine ſont deux choſes entiérement différentes. Cette autorité ne ſe rapporte ſimplement qu'à l'avantage des enfans; & elle ſe borne aux moiens, que les parens, faiſant uſage de toutes leurs lumières, de tout leur pouvoir, & de toute ſorte d'ocſions, trouvent plus propres à cette fin: mais le domaine ſe rapporte uniquement à la volonté du Seigneur, dont le ſeul plaiſir fait toutes les bornes. Les pères & les mères n'ont droit, en vertu de leur autorité, de commander à leurs enfans de faire quelque choſe de mal: & s'ils le font, les enfans ſont tenus de leur deſobéir [b]: ils ne peuvent pas non plus faire à leurs enfans tout ce qui leur plait: ils ne peuvent ni les tuer, ni les eſtropier, ni les expoſer [c]. Lorſque les enfans ſont parvenus à l'âge viril; & lorſqu'ils poſſèdent des biens, qu'ils ont ou reçûs de leurs parens, ou gagnez par leur

a. Et alors un père doit certainement *accoûtumer un fils à pratiquer le bien de ſon propre gré, plûtôt que par la crainte*, Terence.

b. *On doit ſeulement deſobéir aux parens par rapport aux choſes, dans leſquelles eux-mêmes n'obéiſſent point aux loix divines*, Hieroclès ſur le vers 4. de Pythagore p. 52.

c. La cruauté du fait mit fin à cette coûtume; mais elle avoit été pratiquée par les Perſes, par les Grecs, &c. La loi de Romulus ne fit que la reſtraindre ſans l'abolir; car il ordonna ſeulement à ſes Sujets d'*élever tous les enfans mâles, & les filles qui naitroient les prémières*; & il leur deffendit, *de tuer aucun enfant au-deſſus de l'âge de trois ans, à moins qu'il n'eût quelque membre mutilé*, &c. Denis d'Halicarnaſſe liv. 2. p. 88. & outre cela *il donna, pour le dire en un mot, toute puiſſance au père ſur le fils, & cela pendant tout le temps de ſa vie*, &c. le même p. 96.

leur travail, par leur bonne conduite, & par leur frugalité; ils ont à l'égard de leurs pères & mères le même droit de propriété sur ces biens, qu'ils l'ont par rapport aux Etrangers. Les parens n'ont pas plus de droit à les leur enlever, qu'en a tout le reste du monde [a]: de sorte que ce que nous avons prouvé dans la V. Proposition de la Section VI. n'est point affoibli par l'objection, qu'on y peut faire de la condition des pères & des enfans.

Remarque 2. Ceux qui fondent la roiauté sur l'autorité paternelle, gagnent par là fort peu de chose en faveur du despotisme: on en peut seulement conclurre, que la puissance des Rois doit, comme celle des pères à l'égard de leurs enfans, être exercée pour le bien des Sujets; & surtout dans les cas, où ces Sujets sont incapables de se secourir eux-mêmes. Par ce raisonnement on ne peut pas démontrer, que le père de la Patrie soit maitre absolu [b] des vies, des corps, des biens du Peuple; & qu'il puisse en disposer comme il lui plait [c], puisque l'autorité paternelle ne va pas si loin. Outre qu'il ne s'ensuit pas de ce qu'un père auroit de l'autorité sur ses enfans, que le frère ainé en auroit une égale sur ses frères & sur ses sœurs; & encore moins que l'héritier du prémier père dût avoir, dans les générations suivantes, la même autorité sur tous ses collateraux: la parenté même, qui est entr'eux, s'évanouit bien-tôt, & elle se réduit enfin à rien, & on peut en dire de même de la notion, à laquelle cette parenté sert de fondement.

VII. Prop. Comme les pères sont obligez d'avoir soin de l'éducation de leurs enfans, &c. de même les enfans sont obligez de regarder leurs pères, comme étant, sous la Cau-

a. *Chez les Romains les enfans n'avoient aucune possession en propre, du vivant de leurs pères, dont il dépendoit de disposer à leur gré des biens & des corps de leurs enfans*, le même, livre 8. p. 546. 547. C'est un exemple des loix, qui ne devroient pas être selon la Proposition IV. Section VII.

b. *Quand Rome a été libre, elle a appellé Cicéron Père de la Patrie*, Juvenal sat. 8. vers 244.

c. *Nous devons commander, comme étant raisonnables*, Arrien.

Cause suprême, [a] les auteurs immédiats de leur être, ou de leur naissance, pour m'exprimer plus proprement. Je sai que les enfans sont sujets à dire imprudemment & contre le respect dû à leurs pères, qu'ils n'ont pas été engendrez pour l'amour d'eux-mêmes, puisqu'ils étoient inconnus avant que de naitre; mais que leurs pères les ont uniquement engendrez pour leur propre plaisir. Ceux qui cherchent un tel prétexte à leur desobéissance & à leur mépris, n'ont pas fait assez d'attention aux peines, aux embarras, aux fraieurs, aux soins [b], aux dépenses, aux abnégations de soi-même, qu'un enfant coute à ses parens; & que ceux-ci pourroient facilement se mettre à couvert de tous ces soucis, en négligeant leur famille, & ce qui peut lui procurer quelque avantage [c]; s'ils n'avoient consulté, en lui donnant l'être, que les emportemens de la volupté. Quant aux pères, qui sont dans le cas, qu'ils plaident eux-mêmes leur propre cause; je n'entreprendrai pas de devenir leur Avocat.

VIII. Prop. Les enfans doivent à leurs pères & mères une grande soumission, une vive reconnoissance, beaucoup de respect & de tendresse: car la soûmission des enfans doit être proportionnée à l'autorité, dont nous avons vû que les pères sont revêtus; puisqu'une autorité, à laquelle ne seroit dûe aucune obéissance, seroit équivalente à une négation d'autorité.

Si la pensée de n'exister pas est généralement desagréable, comme elle est vraisemblablement; donc la conviction de sa propre existence renferme quelque chose d'agréable [a]:

a. *Eux trois * participent à leur formation*, Sepher Charedim.

b. Plût à Dieu qu'ils pussent voir au dedans des cœurs du père & de la mère, & découvrir tous les soucis, qui y regnent!

c. Je confesse avec Senèque, que *l'accouplement du père & de la mère seroit un petit bienfait, s'il n'y avoit d'autres avantages, qui suivissent ce prémier bienfait; & s'ils ne le confirmoient par d'autres bons offices.*

* C'est-à-dire, Dieu, le mari & la femme concourent tous les trois à la formation du fœtus.

ble [a]: & cela étant ainsi, nous devons regarder nos parens comme les auteurs, ou du moins comme les instrumens de ce bien, quel qu'il soit, & dont nous sommes convaincus que nous jouissons: & nous ne les pouvons considérer comme tels, qu'en aiant pour eux un profond respect & les derniers égards; puisqu'ils sont par rapport à nous ce que tous les autres hommes ne peuvent jamais être.

Dieu, considéré comme Cause prémière, est souvent appellé par métaphore, & dans un sens éloigné de cette expression, le Père du Monde & de nous tous: & si nous nous comportons conformément à sa nature, nous ne pouvons, par la XIX. Proposition n. 3. de la Section V. nous empêcher de l'adorer: or il y a dans le cas des pères & de leurs enfans quelque chose de semblable, quoique dans un degré très inférieur, à la rélation qui est entre Dieu & sa créature: si celle-ci demande l'adoration, l'autre demandera du moins beaucoup de respect & de soûmission [b]. Il m'est impossible de croire, qu'un enfant, qui n'honore pas son père, ait aucune disposition à adorer Dieu [c]: le précepte d'honorer ses parens, recommandé chez tous les peuples & par toutes les religions, ne peut sans doute provenir que d'une telle notion; car nous trouvons communément dans les Livres ce précepte placé immédiatement après celui d'adorer Dieu [d]; ou

a. *Le sentiment, qu'on a de la vie, est une des choses agréables par elles-mêmes; puisque la vie est naturellement un bien*, Aristote dans son *Ethique*, livre 9. chap. 9. §. 9. Le sentiment de la vie semble être une chose différente de ce que Senèque appelle, *le bien des mouches & des vers.*

b. *Les anciennes loix des Romains, &c.... & même celles qui sont encore plus anciennes inspiroient une si grande vénération pour les pères & mères, qu'on étoit porté à les appeller Dieux*, Simplicius.

c. *Selon moi la piété est le fondement de toutes les vertus*, Cicéron. Le même Auteur met entre les choses louables, *d'honorer un père comme Dieu; car il est comme un Dieu à l'égard des enfans. Au contraire, il n'y a point de preuve d'impiété plus convaincante, que lorsqu'on néglige ses parens, & lorsqu'on leur fait tort*, ajoûte Plutarque dans son Traité de l'*Amour fraternelle* tom. 2. p. 479.

d. *Tous .... disent & chantent que la Nature, & la loi conservatrice de la Nature, attribuent à ceux qui nous ont donné la naissance, le prémier & le plus grand respect après les Dieux*, le même ibid. *Moïse a destiné aux parens le prémier honneur après celui qu'on rend à Dieu*, Josèphe. Nous divisons à la vérité les deux Tables de la Loi de Moïse de manière que le 5. Commandement, *Honore ton père & ta mère*, se trouve dans la 2. mais les Juifs les divisent autrement: *car c'est sur une seule Table, que Dieu*

ou plûtôt uni, pour ainsi dire, à celui-là: tous les peuples ont donc unanimement conspiré à imposer ce devoir aux enfans; quoiqu'on puisse à-peine remarquer cette unanimité touchant aucun autre article [a].

Les conseils d'un père doivent avoir sur ses enfans tout le poids possible; s'ils se ressouviennent, qu'il a vécû plus long-temps qu'eux, qu'il a eu plus d'occasions d'examiner les choses, & de faire réflexion sur leurs événemens; qu'il a des passions plus calmes, à mesure qu'il avance en âge; qu'il découvre mieux la nature des choses; qu'il peut en quelque façon prédire ce qu'ils voudroient avoir fait, lorsqu'ils seront à son âge, qu'il faut ordinairement supposer, pour toutes ces raisons, beaucoup meilleur juge [b]; & en un mot que sa qualité de père l'engage à leur dire plus sincérement la vérité, que ne pourroit faire toute autre personne au monde [c]. Je dis donc, que si les jeunes gens réfléchissent sérieusement sur tout cela, ils reconnoitront que la prudence & l'amour propre doivent les porter à avoir pour les avis & pour les leçons d'un père toute sorte de déférence.

Pour conclusion, si les pères & mères ont dans le declin de leur âge, & lorsqu'ils rentrent dans un état, où ils ne peuvent pas se secourir eux-mêmes, besoin du secours de leurs enfans; ceux-ci ne peuvent pas les en frustrer, sans refuser en même temps de reconnoitre les soins & la tendresse, que leurs pères ont eu pour eux dans le berceau: c'est-à-dire, que ce refus est un ingratitude; & par conséquent un acte injuste, s'il

Dieu est placé comme le principe & le père ... de l'Univers; & les parens le sont comme la fin, &c. Philon Juif. Abarbanel compte le 5. Commandement le dernier de la première Table, & il dit que les Docteurs Juifs, הכבים, en font de même; & dans les *Offices* de cette Nation, ces commandemens sont mentionnez comme étant écrits *sur des Tables, cinq d'un côté, & cinq de l'autre.*

a. *La Nature, qui est la prémière & la meilleure maitresse de toutes, est la maitresse de la piété,* &c. Valère Maxime.

c. *Le temps, qui emporte toutes choses, ajoûte la science aux vieillards,* Plutarque.

c. *Demande à ton père, & il te l'annoncera,* Deuteronome 32. 7.

s'il est vrai que l'ingratitude soit une injustice [a]: &, ce qui est bien plus, ils ne peuvent en venir à ce refus sans nier, qu'ils puissent tomber eux-mêmes à leur tour dans la nécessité de demander la même chose à leurs propres enfans [b]: ils nieroient donc par une conduite si criminelle, que les choses qui ont été, aient réellement été, & que celles qui peuvent arriver, soient possibles.

Non seulement il faut supporter les infirmitez corporelles des pères & des mères; mais il faut encore avoir pitié des foiblesses d'esprit, où ils peuvent tomber; il faut dissimuler leurs promptitudes & leurs méprises; il faut avec respect [c] suppléer à leurs défauts.

IX. Prop. La tendresse *, que les pères ont naturellement pour leurs enfans, & celle que les enfans ont de leur côté pour leurs pères & mères [d], doit être observée & suivie toutes les fois qu'il n'y a point quelque raison particulière du contraire.

Nous avons vû plus haut, outre même qu'il est évident, que le sentiment doit gouverner, quand la raison ne s'y oppose point; c'est-à-dire, quand il n'y a point de raison pour l'empêcher de le faire. Si donc cette affection mutuelle, qui fait le sujet de la Proposition, est un sentiment intérieur de ce que les pères & les enfans sont les uns à l'égard des autres, qu'ils sentent sans y penser, & qui est enté sur leurs na-

a. *Car il semble qu'on doit sur-tout fournir la nourriture aux parens comme auteurs de nôtre être, étant obligez à cela ..... & on doit leur rendre honneur comme aux Dieux*, Aristote dans son *Ethique* liv. 9. chap. 2. §. 5. Parmi les Anciens, *les prix pour l'éducation & pour la nourriture* étoient comptez pour des choses dues; *celui qui ne leur rend pas le bien qu'il en a reçû*, & qui ne les paie pas de retour, est appellé dans Sepher Charedim, *méchans par excellence.*

b. *Aiez pour vos pères & mères les mêmes égards, que vous souhaiteriez que vos enfans eussent pour vous*, Isocrate dans son *Discours à Demonique* p. 8.

c. Cette expression, *Enée le pieux*, brille beaucoup dans Virgile.

d. *Il y a touchant les pères & leurs enfans une honnête dispute, savoir si les pères ont plus donné que les enfans n'ont reçû*, Senèque.

* Στοργή.

natures [a]; on peut la renfermer sous les XIV. & XV. Propositions de la Sect. III. mais qu'elle le soit, ou non, on doit, comme il nous le faut nécessairement répéter dans un autre endroit, dire en général d'elle ce qui doit se dire de toutes nos affections, de toutes nos passions, & de toutes nos inclinations : car quand il n'y a point de raison pour nous empêcher de les suivre, leur seule sollicitation & le plaisir que nous esperons de prendre en les suivant, sont de très puissans argumens en leur faveur : ce qui est fondé sur ces deux principes, *Quelque chose est plus que le néant*; *On doit accorder ce qu'on n'a pas raison de nier:* de sorte que si cette affection est simplement prise pour une espèce d'attraction, ou de penchant des parties materielles, dont les corps des pères & des enfans sont composez ; on ne doit pourtant pas s'opposer sans de très fortes raisons à ce mouvement physique, que nous pouvons appeller une espèce de sympathie: on doit au contraire la regarder comme une suggestion de la Nature, qu'il faut respecter & suivre, s'il n'y a rien de plus fort pour nous en détourner. Mais tant s'en faut que la raison soit contraire à cette inclination, ou qu'elle ne lui donne son suffrage que par le silence, & qu'elle cède ainsi son droit de la gouverner, qu'elle conspire au contraire à la soûtenir & la rendre plus forte; parceque cette affection n'a été produite par la Nature, que pour de très bonnes fins: c'est pourquoi omettre de rendre ses actions conformes à cette tendresse, c'est agir contre la raison, & nier que cette tendresse soit ce qu'elle est.

X. Prop. Cette vérité s'étend également sur la tendresse, que les autres parens ont à proportion les uns pour les autres; ils doivent s'y laisser aller, lorsque la raison ne le leur deffend pas. La preuve de cette Proposition, toutes

a. C'est, ce me semble, une touchante description dans St. Basile, en son Traité *de l'Avarice*, que celle du combat qu'un pauvre homme eût à soûtenir au dedans de lui-même, lorsqu'il ne lui restoit d'autre moien de conserver sa vie que celui de vendre un de ses enfans.

tes proportions gardées, eſt preſque la même que la précédente.

Le Mariage [a] eſt le fondement de toute ſorte de parenté: car le mari & la femme, s'attachant ſolemnellement l'un à l'autre, & aiant les mêmes enfans, les mêmes intérêts, &c. s'uniſſent par là ſi intimement, qu'on les conſidère comme une même chair: chez pluſieurs Nations les loix les regardent même comme formant une ſeule perſonne [b]; & c'eſt certainement ce qu'ils ſont par rapport aux enfans qui naiſſent de cette union [c]. La parenté, qui eſt entre les frères, ne ſe fait que par la médiation du père & de la mère; puiſque chàque enfant étant d'un même ſang avec eux, ils ſe trouvent tous être enſemble du même ſang *; & c'eſt à cela, comme à ſon centre, qu'aboutit la parenté qui eſt entre tous leurs enfans. Or cette parenté, c'eſt-à-dire, celle des frères, tient le prémier rang après celle qui eſt entre le mari & la femme [d], & entre les pères & les enfans, dont la parenté eſt immédiate à cauſe du mélange, &, pour ainſi dire, de la communication du même ſang. La parenté, qui eſt entre le père & le petit-fils, devient plus éloignée; & elle s'évanouit avec le temps †: car à chàque nouveau degré, la teinture naturelle, ou la ſympathie eſt vraiſemblablement

a. *La prémière ſociété eſt celle du mariage; & la ſeconde c'eſt celle des enfans*, &c. Cicéron.

b. *Une femme, unie à ſon mari, s'eſt changée en un ſeul corps avec lui*, Lucrèce liv. 5. vers 1010. *Ils ſont eſtimez comme un ſeul corps*, chez le Rabbin Elaz. Askari, & ailleurs.

c. *L'amitié de ceux qui ſont de même ſang, paroit être de pluſieurs eſpèces, & dépendre entiérement de la paternelle: car les pères aiment les enfans, comme étant une partie d'eux-mêmes, & les enfans les pères, comme exiſtans en quelque manière par eux..... Les frères s'aiment entr'eux, parcequ'ils ſont nez des mêmes parens..... Les couſins germains & les autres parens s'aiment..... en ce qu'ils tirent leur origine des mêmes perſonnes, dont les uns ſont plus proches, & les autres plus éloignez*, &c. Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 2.

d. *O que c'eſt un doux ſouvenir! J'ai reſté dans la même maiſon avant que de naitre; j'ai paſſé le temps de mon enfance dans les mêmes maillots; j'ai appellé père & mère les mêmes perſonnes*, &c. Valère Maxime.

* *Conſanguinei* au pied de la lettre.

† Ou eſt regardée comme évanouie.

blablement affoiblie ; parceque, quand il n'y auroit pas même d'autre raison, chaque nouveau degré retranche la moitié du sang commun, que le petit-fils a reçû de son grand-père & de sa grand-mère: car supposons que C est fils d'A & de B, & que D est le fils de C, qu'E est celui de D, &c. & supposons encore que la parenté entre C, & A & B est d'un degré; la parenté entre D, & A & B ne sera, par conséquent, que d'un demi degré, & celle qui est entre E, & A & B n'est que d'un quart de degré, & ainsi du reste: de sorte que la parenté, qui est entre les descendans en ligne directe & leurs aieux, diminuant ainsi par degrez géometriques [a]; celle qui se trouve entre les lignes collatérales, qui se fait par le moien de ces aieux, doit être bien-tôt réduite à peu de chose [b].

Il est facile de distinguer les degrez de l'engagement, que la parenté impose aux parens de se secourir mutuellement les uns les autres, en supposant que cette tendresse agit avec une force proportionnée au degré de parenté; dans les occasions, où la raison ne s'oppose point à son action, ou qu'elle ne la favorise pas.

Mais il y a plusieurs circonstances & plusieurs incidens dans la vie, qui peuvent porter atteinte à ce devoir, & qui peuvent en changer les degrez. Un homme doit mettre en balance ses besoins & ceux de sa famille, avec ceux de ses parens: il doit considérer dans ses parens même le sexe, l'âge, les forces, & la condition, où ils se trouvent; il doit examiner combien ils sont propres à recevoir les bienfaits; comment ils les reconnoitront; quel usage ils en peuvent faire, &c. celui qui veut agir conformément à la vérité, trouvera ainsi un grand nombre de choses, qui demandent son attention; & dont une partie l'animera à la pitié, tandis que l'autre lui fera au con-

a. Il n'y a point de nom pour exprimer le degré de parenté de celui qui est au-dessous de l'*arrière-petit-fils*.
b. Elle devient *obscure*, ἀμυδρὰ, Andronicus Rhod.

contraire retirer la main, on peut pourtant regarder comme une vérité évidente [a], qu'il n'y a personne après nos pères, & nos mères, nos frères, & nos sœurs, que la Nature nous ordonne plûtôt de secourir, que nos autres parens, selon le degré, qu'ils tiennent dans la généalogie de notre famille [b]. Quoique le pouvoir & les occasions de les secourir viennent à nous manquer, nous devons pourtant leur conserver notre tendresse; & l'inclination à les servir, aussi souvent que les occasions s'en présenteront, & que la probité & la prudence ne s'y opposeront point. Voilà ce qu'exigent de nous la Nature & la vérité.

a. L'homme & la femme sont supposez ne faire qu'un; & ainsi on ne parle pas plus d'eux en cet endroit, qu'on ne feroit d'un homme & de lui-même: autrement, à les examiner à la rigueur, les intérêts de l'un doivent remplir les prémiers soins de l'autre.

b. *Ne faire point son frère égal à son ami*, Hésiode *Opera & Dies* vers 705.



SECTION IX.

VERITEZ,

Qui se rapportent directement & uniquement à un homme privé.

I. Prop. CHâque homme connoit, ou peut connoitre [a], mieux que tout autre personne au monde, quelles sont ses facultez personnelles & son état ; & par conséquent jusques où s'étend le pouvoir qu'il a d'agir & de se gouverner soi-même ; parceque lui seul entre tous les hommes a la connoissance intérieure de lui-même, & de tout ce qu'il est : il a donc seul l'occasion de découvrir par ses réflexions sur lui-même & par sa propre expérience, quelle est véritablement l'étendue de ses facultez, la force de ses passions, &c [b].

II. Prop. Celui qui s'examine attentivement soi-même, se convaincra de la certitude des véritez suivantes [c].

1. L'homme a quelque chose de commun, non seulement avec les animaux sensitifs & avec les végétaux ; mais encore avec tous les corps inanimez ; il partage avec eux la gravité, à laquelle son corps est assujetti par les loix générales de la Nature, & la divisibilité de ses parties, ou, pour m'exprimer autrement, le pouvoir que ses parties ont d'être, pour ainsi dire, disloquées : de-là il suit qu'il est en dan-

a. Car j'avoue qu'il y a plusieurs personnes, qui semblent être sans aucune réflexion, & presque sans pensée. *Qui est-ce qui ne connoit pas son propre naturel ? Plusieurs, & peut-être tous, excepté un petit nombre*, St. Chrysost.

b. *Mais non pas s'il se cherche hors de lui-même.*

c. *Ne croiez point que ce* Connois toi toi-même, *soit seulement dit pour diminuer l'arrogance ; c'est encore pour apprendre à connoitre nos propres facultez*, Cic. à Quinctius son frère.

danger d'être endommagé par ſes chutes, & par toutes les impreſſions violentes, qu'on peut faire ſur lui.

2. L'homme a des choſes, qui lui ſont communes avec les végétaux & avec les animaux ſenſitifs: ils viennent, par exemple, également d'une ſemence; car c'eſt ainſi qu'on peut appeller l'animalcule, d'où ils tirent leur prémière origine: il croit & il eſt conſervé par une matière propre à cette conſervation, & qui eſt reçûe & diſtribuée dans tout le corps par un nombre fixe de vaiſſeaux; il meurit, il apporte des fleurs, il ſe fane, il tombe en décadence, il eſt ſujet aux maladies, aux fâcheux accidens, à la mort: c'eſt pourquoi il a, de même que les végétaux & les animaux ſenſitifs, beſoin de nourriture, d'une demeure convenable, d'une protection, qui le mette à couvert des injures, &c.

3. L'homme a d'autres propriétez, qui lui ſont ſeulement communes avec l'eſpèce des animaux ſenſitifs: il reçoit par le moien des ſens la connoiſſance de pluſieurs objets extérieurs; il a les perceptions des affections de ſon corps; il prend plaiſir à pluſieurs choſes; pluſieurs autres lui cauſent de la douleur; & il a le pouvoir de ſe remuer & d'agir: c'eſt-à-dire, qu'il eſt non ſeulement ſujet aux maux, aux maladies, & aux cauſes de la mort; mais encore qu'il les reſſent [a]: il eſt non ſeulement capable de recevoir les alimens, & les autres choſes faites pour fournir à ſes beſoins, mais il en jouit dans le fonds: il peut outre cela contribuer beaucoup de lui-même à augmenter ſes plaiſirs, ou à diminuer ſes peines.

4. L'homme a encore d'autres facultez, qu'il conçoit ne lui être pas communes, ou ne l'être pas du moins dans un degré conſidérable, avec une maſſe de matière incapable d'action,

a. *L'inſenſibilité de ſes propres maux n'eſt point naturelle à l'homme*, Senèque, qui s'abbaiſſe ici juſques à être ſemblable en quelque choſe aux autres hommes: comme auſſi lorſqu'il dit; *Il y a d'autres choſes, qui attaquent le ſage, mais ſans l'abbatre; telles ſont les douleurs de tête*, &c. *et je ne nie point qu'un Philoſophe leur ſoit inſenſible*, &c.

tion, ni avec les végétaux, ni avec l'espèce des animaux sensitifs; & par leur moien il s'attache à la recherche de la vérité, ou de la probabilité, & il juge, suivant la manière décrite dans la III. Section, si les choses leur sont conformes, ou si elles ne le sont pas: en un mot il est animal raisonnable [a].

5. L'homme a un secret sentiment de la liberté, par laquelle il peut agir, ou n'agir pas: & il est par conséquent un être tel que celui, dont nous avons défini la nature dans la I. Proposition de la I. Section; c'est-à-dire, un être, dont les actes peuvent devenir moralement bons, ou mauvais.

6. De plus, l'homme a du penchant vers certaines choses, & une aversion naturelle pour d'autres: & de ce penchant & de cette aversion coulent ses affections, comme le desir, l'espérance, la joie, la haine, la crainte, la douleur, la pitié, la colère, &c. passions, qui l'incitent à agir plûtôt d'une manière, que d'une autre.

7. L'homme ne peut pas s'empêcher de sentir, combien il est, en plusieurs occasions, défectueux & borné dans l'usage de ses facultez intellectuelles, & de sa puissance d'agir; que ses passions sont sujettes à le faire souvent donner à faux; qu'elles s'échauffent; qu'elles se dérèglent; & qu'elles le portent vers l'excès [b]: c'est-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes, l'homme est à plusieurs égards foible [c], & sujet à tomber dans l'erreur.

8. L'homme a le desir d'être heureux; & ce desir est essentiel à tout être, qui comprend bien la signification de ce terme.

III. Prop. Après s'être convaincu de la certitude de ces principes, un homme doit remplir les devoirs contenus dans les paragraphes suivans, s'il veut rendre ses actions

a. *Celui, qui se connoitra bien, sentira qu'il a en soi quelque chose de divin*, &c. Cicéron.

b. *Un naturel difficile, & une mauvaise concupiscence, sont*, dans le stile des Juifs, *un levain, qui est dans la masse.*

c. *Un homme sans péché est une chose inestimable*, St. Chrysostome.

tions conformes aux véritez & aux faits, qui y sont renfermez.

1. Il doit soûmettre à la raison ses appetits charnels, ses inclinations sensuelles, & ses mouvemens corporels [a]; & juger par elle de la bonté de toutes choses; car il ne peut s'empêcher de remarquer dans la gradation, que nous venons de faire, que comme le principe de végétation est au-dessus de la passion de la pure matière, & que le sentiment est supérieur à la végétation; de même la raison doit être plus excellente que toutes ces qualitez [b]: c'est-à-dire, que la raison est la prémière des facultez de l'homme [c]: de-là il suit qu'il est un être tel, que celui dont nous avons défini la nature dans la XI. Proposition de la III. Section: & que la grande loi, qui lui a été imposée, est de se laisser gouverner par la raison.

Tous les hommes peuvent, s'ils en ont la volonté, se convaincre de cette vérité par leur propre expérience: parcequ'il leur est impossible de faire une chose, quand ils ont des raisons, pour les en empêcher, plus fortes que celles qu'ils ont de la faire; du moins il leur est impossible de la faire sans que leur nature n'en souffre beaucoup. Lorsque les hommes péchent donc contre leur raison, ou ils ne la consultent pas du tout, ou ils ne veulent pas avoir égard à ses conseils, ou ils négligent de s'en servir, ou ils n'en font pas

a. L'Auteur du *Sepher Charedim* compte huit membres, dont le droit usage comprend toute la Religion pratique: le cœur, l'œil, la bouche, le nez, l'oreille, la main, le pied & le membre, ראש הגויה: les devoirs de l'homme à l'égard de tous ces articles remplissent tout ce Livre, qui n'est pas mauvais.

b. *Ces choses sont différentes, être, vivre, penser: la pierre est, la bête vit; mais je ne croi pas que la pierre vive, ni que la bête pense: mais il est très constant, que celui qui pense, a l'existence & la vie. C'est pourquoi je ne fais aucun doute, que celui qui a l'existence, la vie, & la pensée, ne soit plus excellent que celui à qui il manque une de ces facultez*, St. Augustin. Ainsi la raison place les hommes au-dessus des autres êtres visibles, &c.

c. *La Raison, qui est la maitresse & la Reine de toutes choses, vient au secours .... L'homme doit s'attâcher à commander à la partie de lui-même, qui doit obéir*, Cicéron.

pas un assez grand usage, ou leurs facultez sont défectueuses.

Il conste outre cela par la Section III. Proposition X. que de s'efforcer d'agir conformément à la droite raison, ou conformément à la vérité, ce n'est réellement qu'une même chose: nous ne pouvons pas faire l'un, sans faire en même temps l'autre. Il est impossible d'agir conformément à la vérité, j'entends d'une manière à ne nier aucune vérité, c'est-à-dire, faire une bonne action, à moins qu'on ne fasse ses efforts, pour agir conformément à la droite raison; & qu'on ne se laisse diriger par ses lumières.

C'est pourquoi ne point assujettir à la raison ses inclinations, & ses passions sensuelles; c'est nier ou qu'on soit raisonnable, ou que la raison soit en nous la faculté suprême & dominante; c'est déserter, pour ainsi dire, la nature humaine [a]; & c'est nier que l'on soit ce que nos réflexions & notre sentiment intérieur nous disent que nous sommes, & ce que nous serions bien-fâchez que quelqu'autre nous dit, que nous ne sommes point.

Si on pouvoit supposer, qu'une bête renonçât à son sentiment & à son activité; qu'elle négligeât de rassasier sa faim & de satisfaire aux appetits, auxquels sa nature veut qu'elle se laisse aller; qu'elle refusât de se servir des facultez, qui lui ont été données pour se procurer la nourriture, & pour se conserver la vie; qu'elle se couchât follement dans un endroit, où elle attendroit tranquillement de croitre, & d'être nourrie, comme une plante; le cas de cette bête seroit le même, ou pour mieux dire, il ne seroit pas si mauvais, que celui d'un homme, qui se revolte contre sa propre raison; & qui fait tout ce qu'il peut pour se metamorphoser en bête: voilà pourtant ce que fait celui qui court uniquement après

a. *Devenir bête sauvage, après avoir dépouillé la nature humaine*, Senèque. *De qui différons nous par la raison? Des bêtes .... Prends donc bien garde qu'en quelque manière, tu ne te rendes bête*, Arrien. *C'est une chose, qui influe sur tous nos devoirs, que de n'oublier jamais combien la nature de l'homme surpasse en excellence celle des bêtes*, Cicéron.

après les objets ſenſibles; & qui ſe laiſſe emporter au torrent de ſes appetits & de ſes paſſions. Comme donc par la ſuppoſition la bête négligeroit la loi de ſa nature, & qu'elle affecteroit d'être d'une eſpèce inférieure à la ſienne: de même l'homme, dont la conduite ſeroit ſemblable à celle que nous venons de ſuppoſer, deſobéiroit à la loi de ſa nature, à laquelle ſon action eſt une eſpèce de renonciation [a]; & il ſe mettroit à niveau de la dernière eſpèce d'animaux.

Si cela eſt ainſi, combien malheureuſement ne renverſe-t-on pas l'ordre de la Nature, & ne pèche-t-on pas contre la vérité; non ſeulement en négligeant de ſe laiſſer gouverner par la raiſon, pour ſuivre les ſens & les paſſions; mais encore en rendant cette ſouveraine, eſclave des paſſions & des ſens [b]: en faiſant uniquement uſage de la raiſon pour venir à bout de ſes deſſeins criminels [c]; & non pas pour examiner la nature de ces deſſeins, & des moiens qu'on emploie pour les faire réuſſir; & pour découvrir, s'ils ſont juſtes, ou non; & pour connoitre s'ils ſont bons, ou mauvais? Ce n'eſt pas ſeulement s'éloigner du ſentier de la Nature; c'eſt la renverſer; c'eſt devenir moins que bête; c'eſt être bête avec la raiſon, & par conſéquent la plus indigne, la plus coupable, la dernière de toutes les bêtes. Une bête, gouvernée par ſes ſens & par ſes penchans corporels, obſerve au moins réguliérement les loix propres à ſon eſpèce: l'homme, qui agit comme en dépit de ſa raiſon, viole ſimplement les loix de ſa propre nature; mais un homme, qui force les facultez de l'ame à ſervir à ſes facultez animales, à les aider, & à les ſoûtenir, donne plus de poids, plus d'activité, plus d'étendue à ſes paſſions brutales; il les fait agir avec plus

a. *S'aviliſſant juſques à la nature des bêtes*, St. Chryſoſtome.

b. Choſe qu'on ne fait que trop ſouvent: *Car quelle concupiſcence, quelle avarice, quel crime n'embraſſe-t-on pas de propos délibéré, ou n'achève-t-on pas ſans conſulter la raiſon?* Cotta chez Cicéron.

c. Un peu ſemblable à celui, qui, ſelon l'expreſſion de St. Chryſoſtome, *avec le gouvernail fait couler le vaiſſeau à fonds.*

plus de force [a], il eſt cauſe qu'elles produiſent de plus grands effets; en un mot il devient un monſtre.

Le devoir d'une perſonne convaincue des véritez, que nous avons renfermées dans la Propoſition précédente, eſt par conſéquent d'examiner tout avec ſoin; & de prendre garde de ne ſatisfaire aucune inclination corporelle au dépens de ſa raiſon: mais d'être attentif au contraire à donner à ſes appetits concupiſcibles & iraſcibles des objets, que la raiſon ne puiſſe pas deſapprouver; & à diriger ſi bien le penchant de ces appetits vers ces mêmes objets, que la raiſon ne puiſſe pas être offenſée dans leur aſſouviſſement par la manière, par le temps, par les lieux, ni par aucune autre circonſtance. Toutes les paroles [b], toutes les actions, tous les mouvemens, toutes les démarches de la vie doivent être reglées par la raiſon [c]. C'eſt là le fondement & l'abrégé de toutes les vertus.

2. L'homme doit avoir ſoin de ne ſe pas attirer [d] la misère,

a. Cela fait dire à Cotta, *qu'il vaudroit mieux que les Dieux ne nous euſſent pas donné la raiſon, que de nous l'avoir donnée avec de ſi grands deſavantages*, avec pluſieurs autres malicieuſes réflexions: quoiqu'on puiſſe répondre à cela par les paroles, qui ſont ajoûtées enſuite; *C'eſt des Dieux que nous avons la raiſon, ſuppoſé que nous en aions une: mais c'eſt de nous que nous l'avons bonne, ou mauvaiſe.*

b. Cela exclut certainement tous les diſcours, qui tendent à rendre le vice familier; qui banniſſent la modeſtie, que les hommes ont reçûe de la Nature, ou d'une éducation modeſte, & qui portent à la vertu des coups ſi funeſtes, qu'Ariſtote les bannit entiérement de ſa Republique: *Un legiſlateur doit entiérement bannir de la ville les paroles ſales, comme tout autre choſe: car en diſans licentieuſement quelques ſaletez que ce ſoit; il arrive de là qu'on en fait de pareilles*, Ariſtote dans ſa *Politique* liv. 7. chap 17.

c. Cela eſt vrai, & doit s'entendre de la ſaine raiſon, qui eſt bien différente de cette ſuperſtitieuſe exactitude, qui pouſſe les choſes trop loin: comme lorſque les Juifs, par exemple, non contens de condamner *un diſcours ſale*, ou *une parole deshonnête*; ni d'exprimer par-tout *l'étendue de ce qui eſt deffendu*, vont ſi loin qu'ils comprennent auſſi ſous cet article *un entretien un peu libre, qu'un mari aura avec ſa femme*; & qu'ils ajoûtent, que *celui qui profere une parole oiſeuſe, eſt comme celui qui jette une ſemence en vain*, &c. Il y a pluſieurs ſentences de cette eſpèce, qu'on peut particuliérement voir pour la plûpart dans la collection, que le R. El. de Vidas en a faite: comme celle-ci, *Une choſe, qu'il eſt néceſſaire de voir, ne doit pas être produite inutilement*, &c. ce qu'Elien rapporte d'Anaxagore & de pluſieurs autres Philoſophes, *qui n'ont jamais ri*, doit être couché ſous cet article; comme on pourroit le faire auſſi de pluſieurs autres auſtéritez également inutiles.

d. *Si je ne ſuis pas pour moi, qui le ſera*? Pirké Aboth chap. 1. §. 14.

sère, les maladies, ni les chagrins : mais au contraire, il doit s'efforcer de les prévenir, & de se procurer une subsistence agréable, autant qu'il peut le faire sans contredire aucune vérité [a]: c'est-à-dire, sans nier les choses de fait & les propositions, qui regardent la Divinité, le domaine, l'excellence de la raison, &c. que nous avons déjà prouvées, ou que nous prouverons dans la suite: j'explique cette restriction. Si un homme se consideroit simplement comme exposé à la faim, aux injures du temps, à l'injustice, aux maladies, &c. s'il prennoit ensuite ce qui appartient à son prochain pour fournir à ses besoins, & s'il disoit enfin pour se justifier, *J'agis comme étant ce que je suis*; *un homme sujet à la faim*, &c. & *si je n'agissois pas ainsi*, *je démentirois la vérité*. Ce discours ne pourroit point le justifier. La grande règle est, que ce qu'il fait ne combatte aucune vérité; or une telle conduite en combat plusieurs : car en prennant ce que nous supposons appartenir à son prochain, il agit comme si son prochain n'en étoit pas réellement le maitre, & comme s'il l'étoit lui-même: il dément donc évidemment des faits, & toutes les véritez touchant la propriété contenues dans les Sections VI. & VII. or il ne contrediroit aucune vérité, & il ne nieroit aucun de ses besoins, en ne prennant point ce qui appartient à son prochain. Il y a d'autres moiens de se procurer ses aises, ou du moins son

a. *La vie humaine a besoin des biens de la fortune ..... & les actions de la félicité, qui se font par la vertu, font maitresses*, Aristote dans son *Ethique* liv. 1. chap. 10. §. 4. Ceux qui ont traité le corps, & ce qui le regarde, comme des choses purement *étrangères*, en distinguant les choses, *qui sont nôtres* d'avec *celles du corps*; en faisant de ces dernières des choses, *qui ne nous regardent pas*; & en abandonnant, pour ainsi dire, le corps à lui-même, *aiez soin de votre foible corps .... s'il souffre quelque chose*: ceux-là, dis-je, n'auroient qu'à garder pour eux leur Philosophie; puisqu'ils feroient de nos jours bien peu de Prosélytes, & qu'ils auroient bien de la peine à persuader aux hommes, que les peines, qu'ils ressentent, ne sont ni *leurs propres peines*, ni *rien qui les regarde*: & dans le fonds je n'ajoûte pas beaucoup de foi à plusieurs histoires, qu'on nous raconte des anciens Philosophes; comme à celle d'Anaxarque, qui, mis cruellement à mort par Nicocréon, *& méprisant le supplice, dit... Pile le sac de cuir d'Anaxarque; mais tu ne piles pas Anaxarque.* Voiez Epictète, Arrien, Simplicius, Antonin, Diogène Laërce, & autres.

son néceſſaire, ſans détruire la propriété, & ſans attaquer aucune vérité: lorſqu'un homme omet de pourvoir à ſes beſoins par quelques-uns de ces moiens; c'eſt alors qu'on peut dire, qu'il nie réellement qu'il ſoit ce qu'il eſt. Voiez plus haut *.

Ainſi lorſque pour éviter ſes peines préſentes, ou celles qui le menacent, un homme fait une choſe contraire au dictamen de la raiſon, ou aux véritez rapportées ci-deſſus, il agit ſimplement en être ſenſitif; au lieu d'agir en être ſenſitif & raiſonnable: mais lorſqu'il n'y a point de raiſon valable, qui doive l'empêcher de faire une choſe, par laquelle il ſe mettra à l'abri de la misère, & il rendra ſa condition meilleure, il faut ſeulement qu'il ſe conſidère comme un être, qui a beſoin des choſes, que ſon action lui procurera: & s'il y manquoit, il ſeroit faux à ſoi-même; & il nieroit que ſa condition & ſa nature fuſſent ce qu'elles ſont.

Certainement lorſqu'un homme peut, ſans tranſgreſſer les bornes que nous avons preſcrites, pourvoir à ſa propre ſureté, à ſon entretien, & à ſes plaiſirs raiſonnables, & lorſqu'il ne le fait pourtant pas; & lorſqu'il fait au contraire ce qui eſt directement oppoſé à ſes avantages & qu'il s'expoſe lui-même [a] à être malheureux, il oublie pluſieurs véritez, & il ſe traite comme n'étant pas ce qu'il eſt réellement. Ceci eſt auſſi vrai par rapport à l'avenir, qu'il l'eſt par rapport au préſent: & plus l'avenir l'emporte ſur le préſent, qui n'eſt qu'un moment anéanti auſſi-tôt qu'il exiſte; plus on doit avoir égard à toutes ces véritez. Il faut du moins jouir des plaiſirs préſens, & les ajuſter de manière qu'un moindre n'en empêche, ni un plus grand, ni un plus grand nombre à venir.

Il

a. Ne nous expoſons point au péril ſans raiſon; puiſqu'il n'y a rien de plus fou que de le faire. —— C'eſt l'action d'un fou que de ſouhaiter la tempête, quand il a le calme, Cicéron.

* Pag. 48.

Il eſt facile de comprendre, que les maux, qu'il n'eſt pas au pouvoir d'un homme de prévenir, doivent être ſupportez avec patience & décemment; c'eſt-à-dire, comme des maux qu'on ne peut éviter: il faut de plus faire éclatter cette patience, dans les maux, qu'elle peut rendre legers [a]: car quand il eſt impoſſible de les prévenir entiérement; il faut du moins, autant qu'on peut, en prévenir & en détourner les ſuites: or pour y réuſſir, il eſt bon d'être en garde contre toute ſorte d'attaques; mais ſur-tout contre la dernière, la grande, la terrible attaque, que nous avons tous à ſoûtenir [b].

3. L'homme doit prendre ſes affections ſenſuelles & corporelles, ſes paſſions, & ſes penchans, pour des ſuggeſtions, auxquelles il lui eſt permis, auxquelles il eſt même de ſon devoir, de ſe rendre dans pluſieurs rencontres. On ne doit jamais oublier ce qui a été dit plus haut de l'empire, que la raiſon doit toûjours conſerver ſur les paſſions & ſur nos inclinations: il ne faut, ni qu'elles aient de mauvaiſes cauſes, ni qu'elles tendent vers de mauvais objets: elles ne doivent être ni hors de ſaiſon, ni immodérées: après les avoir ainſi réglées; après leur avoir donné le penchant, qu'elles devroient naturellement avoir; après les avoir miſes hors d'état d'agir avec impétuoſité & avec violence, elles deviennent telles que nous avons en vûe de les rendre, c'eſt-à-dire, de douces fermentations, qui ſe font dans notre cœur, ſans leſquelles nous reſterions toûjours dans l'inaction; & qui ſont, à mon avis, des motifs juſtes & des raiſons ſuffiſantes pour nous déterminer à l'action.

Car ſi l'homme ſent dans ſa nature le mêlange d'une faculté ſupérieure, telle qu'eſt la raiſon, & d'une faculté inférieure, telle qu'eſt l'appetit concupiſcible, d'où naiſſent pluſieurs penchans & pluſieurs antipathies; il ne doit pas dans

a. *Tout ce à quoi il eſt impoſſible de remédier, eſt adouci par la patience*, Horace.

b. *La méditation de la mort* étoit la définition, qu'un grand homme donnoit de la Philoſophie.

dans ses actions nier la réalité de l'une ni de l'autre de ces deux facultez ; il faut les prendre toutes deux pour ce qu'elles sont réellement ; & voilà tout. Lorsque les passions sont réprimées par la raison & par la vérité ; & qu'il y a quelque raison, qui nous empêche de leur donner un libre cours, comme il arrivera toûjours, lorsqu'elles sortiront des bornes que nous leur avons prescrites ; on doit les considérer comme étant accompagnées de cette nouvelle circonstance ; comme méritant d'être exceptées de la règle générale ; & comme étant déchues de leurs droits : mais lorsqu'elles ne sont pas en opposition avec les facultez supérieures & avec la vérité, elles sont, pour ainsi dire, déchainées, libres, & dignes de commander : car nous avons remarqué ci-dessus *, que quand il n'y a point de raison, qui nous empêche d'obéir à nos sens, il y en a toûjours une, qui nous doit déterminer à leur obéir : de même nos inclinations n'étant pas contrariées par quelque chose d'une nature supérieure, elles prennent elles-mêmes le dessus ; l'autorité leur est dévolue de plein droit ; & il est alors du devoir d'un homme d'agir conformément à ce que nous avons dit qu'il est, N. 3. de la II. Proposition de cette Section.

Ou un sentiment de devoir, ou l'attente de quelque plaisir & de quelque profit, ou le desir d'éviter quelque mal & quelque danger menaçant ; (c'est-à-dire, la conformité de ce qu'on fait avec la raison, ou avec la manière, dont l'action intéresse, ou doit vraisemblablement intéresser l'agent) sont les ressorts, qui font agir les hommes : c'est-à-dire, en un mot, toutes les actions des hommes sont fondées ou sur la raison, ou sur la passion & sur l'intérêt ; & je n'ai pas besoin d'ajoûter qu'elles peuvent l'être sur tous ces motifs ensemble : cela étant ainsi, pourquoi les ressorts inférieurs ne seroient-ils pas libres d'agir, lorsque la raison n'agit point ?

Tandis que nos passions & nos inclinations corporelles gardent une juste subordination à la raison ; & tandis qu'elles

* Proposition XIV. Section III.

les ne prennent place que quand elle leur en fait, ou qu'elle daigne partager avec elles son autorité & son throne; elles sont d'un usage merveilleux dans la vie, & elles tendent à de nobles fins. Cette vérité s'étend également sur l'appetit irascible & concupiscible; & sur tout le systême du Monde animal. L'amour de ce qui est aimable, la compassion envers le misérable & l'infortuné [a], une antipathie naturelle [b] contre tout ce qui est infame, criminel, ou lâche [c], & la crainte des maux [d], sont certainement des passions, qui étant bien tempérées ont des effets très louables; & sans elles le Genre-humain pourroit à peine subsister. Il conste par-là, que l'Auteur de la Nature a placé en nous ces efforts, ces penchans, ces aversions, pour nous déterminer à agir, lorsque nous n'y sommes pas portez par de plus nobles motifs. Il s'en faut donc bien, que ces inclinations soient de pures infirmitez, quand elles sont bien réglées: & certainement le Philosophe, qui nieroit l'existence de toutes les passions, estropieroit, pour ainsi dire, la Nature; il ne

NB. *La colère ..... excite notre indolence*, St. Chrysostome. Cette note doit être à la page 295. l. 26. après le mot *inaction*.

a. Lorsque les Stoïciens disent qu'un homme sage peut soulager une personne, qui a besoin de son secours, sans avoir pitié de lui, j'avoue qu'il le peut, mais je doute fort qu'il voulût le faire: s'il n'avoit pas quelque compassion pour le malheureux, qui auroit besoin de lui, s'il n'avoit pas quelque espèce de sentiment de ses peines & de ses nécessitez; j'ai de la peine à concevoir, comment il prendroit ce malheureux pour un objet de sa charité.

b. Car on loue un homme, qui se met en colère pour des choses, qui le méritent, & contre ceux, de la manière, quand, & pendant le temps, qu'il faut, Aristote. Etre en colère avec ces correctifs, est une chose différente de la rage & des transports, qui peuvent à peine s'accorder avec aucune de ces circonstances. Telle étoit la fureur, à laquelle étoit sujet Alexandre, qui parcequ'*un jeune homme, qu'il aimoit*, étoit mort, commanda qu'on brulât tous *les temples d'Esculape*, Arrien sur Epictète liv. 2. chap. 22.

c. Il y a, selon Cicéron, *une haine honnête, de laquelle nous haïssons tous les méchans.*

d. Nous craignons naturellement les choses terribles ..... Craignant donc toutes les choses mauvaises, comme l'infamie, la privation d'amis, la pauvreté, la maladie, la mort ..... Il faut avoir de la crainte pour certaines choses, & cela est honnête: & si on ne le fait pas, cela est deshonnête, &c. Aristote dans son *Ethique* liv. 3. chap. 6. §. 3. Lorsqu'un homme appella Xénophane poltron, parcequ'il ne vouloit point jouer aux dez, *il avoua qu'il étoit fort timide, & peu hardi dans les choses deshonnêtes*, Plutarque.

ne se feroit passer que pour un demi-homme, ou pour un je ne sai quoi [a].

J'avoue pourtant, que nos passions ont une si forte disposition à prendre le dessus, & à usurper un pouvoir exhorbitant, si elles ne sont pas tenues sous une exacte discipline; qu'il est, par voie de précaution, plus expédient d'affecter une espèce d'apathie*, que de tomber dans l'autre extrémité, qui est sans contredit beaucoup plus mauvaise [b]. La proposition même, qui donne le prémier rang aux sens & à nos inclinations, quand la raison leur cède la place, ne nous oblige pas à lâcher la bride à nos passions, ni à leur donner une libre carrière; parcequ'elles peuvent nous porter, & elles nous porteroient certainement, à des excès; elles nous engageroient dans des dangers; & elles nous feroient faire de faux pas, qui pourroient nuire extrémement à notre partie sensitive; à cette partie même, qu'on suppose tenir alors les rênes: nous devons veiller à toutes leurs démarches, & examiner tous leurs pas: si la raison se range de leur côté, ou si elle se tient seulement dans la neutralité, on peut alors les écouter; je n'en dis pas davantage: dans les autres cas, il faut être sourd à toutes leurs sollicitations, se tenir fortement en garde contre leurs mouvemens, & les empêcher de bonne heure de se revolter contre leur Souveraine.

Je ne puis m'empêcher d'ajoûter, quoique j'apprehende de vous ennuier par mes répétitions, que l'homme peut justifier

a. Un homme sage n'est point *sans passions; mais il les modère*, Aristote chez Diogène Laërce p. 121.

b. *Celui qui vise au milieu, doit s'éloigner de ce qui y est le plus contraire .... Car de deux extrêmes, l'un pèche par le plus, & l'autre par le moins*, Aristote dans son *Ethique* liv. 2. chap. 9. §. 2. Dans le même chapitre le même Auteur donne deux excellentes règles, que je ne puis m'empêcher de transcrire ici: *Nous devons regarder ce à quoi nous sommes les plus enclins - -- & il faut au contraire nous en détourner ..... Comme font ceux qui redressent des bâtons tortus.* Un peu plus bas, le même Philosophe ajoûte: *Il faut sur-tout en toutes choses se garder de la volupté, & de ce qui paroit agréable: car nous n'en jugeons pas comme étant incorruptibles.*

* Mot dérivé du Grec, qui signifie *privation de passions.*

fier par ce que nous avons dit ici & un peu plus haut, non ſeulement la liberté de faire choix dans les choſes, dont il lui eſt permis de jouir, dans le boire, dans le manger, &c. de celles qui ſont le mieux à ſon gré, pourvû qu'elles ſoient innocentes; mais encore des moiens légitimes & prudens, de s'aſſûrer pour l'avenir une vie commode & agréable: & ce que nous venons de dire appuie l'obſervation faite ſous la Propoſition XIII. de la Section II.

Si en contentant nos appetits, nous combattions la raiſon & la vérité; traiter alors ces appetits ſuivant ce qu'ils ſont, c'eſt les gourmander: & s'ils s'accordent au contraire avec elles; les regarder comme étant ce qu'ils ſont, c'eſt-à-dire, comme des appetits, au contentement deſquels la raiſon ne met point d'obſtacle; & les contenter, c'eſt agir conformément à leur nature: & c'eſt même là un des moiens, dont l'Auteur de la Nature veut que nous nous ſervions pour adoucir l'amertume de notre pélérinage en ce Monde. Un homme peut auſſi bien dans un voiage s'accabler d'habits, lorſque le ſoleil luit, & que le temps eſt beau, & s'expoſer au contraire tout nud à la pluie, aux tempêtes, & au froid; que de ſe priver des innocens plaiſirs, que ſa nature lui permet & lui inſpire, que de s'en priver, dis-je, par une melancholie, par une pauvreté, & par des douleurs affectées *.

4. Cependant l'homme doit emploier toute ſorte de moiens pour remédier à ſes propres défauts, ou du moins pour prévenir leurs effets; pour apprendre à vaincre & à tenir en bride le tentateur [a]; pour ſe mortifier même, quand la mor-

a. *L'amour s'étant préſenté aux yeux d'Ageſilaus, s'arrêta là ſans ſe gliſſer dans ſon eſprit* †, Maxime de Tyr Diſſertation 9. Marquer les choſes, comme ont fait les Rabbins, pour être *les remparts de la Loi*, ou *comme pour éloigner un homme du péché*; ce ſeroit ſans doute bien fait, ſi ces choſes étoient bien choiſies, & non pas d'une ſi ſcrupuleuſe exactitude, & d'une ſi légère importance: quelques-unes des

* Et recherchées ſans néceſſité.

† Il y a dans l'original Grec, *reſta à la porte de l'ame.*

mortification lui eſt néceſſaire [a]; & pour ſe reſſouvenir toûjours qu'il n'eſt qu'un ſimple homme: s'il manque à ces différens devoirs, il ſe comporte, comme s'il ne reconnoiſſoit pas pour certaines les véritez, dont, ſuivant ce que nous avons prouvé dans le 7. article de la Propoſition précédente, ſon ſentiment intérieur lui démontre la certitude: il nie qu'un défaut ſoit ce qu'il eſt, une choſe qu'il faille corriger; & il ſe rend coupable d'une omiſſion de la nature de celles, qui ſont décrites dans la I. Section, Propoſition V.

Je pourrois inſerer ici quelques conſeils, & faire mention de quelques eſpèces, & de quelques degrez de mortification & de renoncement à ſoi-même, dont tous les hommes ſentent communément la néceſſité: mais je n'ordonne rien; je laiſſe à ceux, qui connoiſſent mieux que les autres leurs mauvais côtez & leurs propres foibleſſes, le ſoin d'y appliquer eux-mêmes les remèdes convenables.

Je remarquerai ſeulement, que puiſque ce renoncement à ſoi-même, qu'on recommande ici, ne peut ſe rapporter qu'aux choſes licites en elles-mêmes & conformes à la raiſon, ou à celles que nos ſimples inclinations ſont, ſelon ce que nous avons accordé, des raiſons & des motifs valables de contenter; il ſemble que ce précepte du renoncement à ſoi-même & à ſes propres inclinations renferme une contradiction. Mais ce nœud ſera bien tôt dénoué: car quand nous réſiſtons à notre penchant pour perfectionner notre nature, ou pour prévenir des crimes, quoique ce penchant ne ſoit pas criminel en lui-même; il s'élève pourtant contre lui, de ces circonſtances & de ce deſſein, une raiſon très ſolide pour ne point le ſatisfaire; il doit donc céder, par la règle que nous avons établie; & c'eſt là uniquement ce que nous avons en vûe [b].

Le

des précautions, qu'ils donnent, ſont certainement juſtes: telle eſt celle-ci, *Aucun homme ne doit regarder la femme d'un autre, ni ſa nudité, de peur qu'il ne ſoit pris dans le piège.* Sentence, qui ſe trouve dans pluſieurs Rabbins.

a. Que fera l'homme pour vivre? Il ſe mortifiera, Miſchna.

b. On ne recommande ici aucune mortification monachale, ſuperſtitieuſe, ni phantaſtique.

Le dernier membre de la Propofition eft d'une vafte étendue: il engage ceux qui font en même temps une férieufe attention fur leur propre nature, & fur celle des autres hommes, non feulement à n'être point orgueilleux, remplis d'eux-mêmes, & vains; mais encore à être humbles & modeftes, & à fe meffier d'eux-mêmes: non feulement à ne point cenfurer les fautes d'autrui avec trop de rigueur, à n'être ni trop févères à punir, ni trop ardens à demander juftice [a], ni vindicatifs; mais encore à être fincères, faciles à appaifer, portez à la clemence; & ainfi du refte.

5. L'homme eft obligé d'examiner [b] fes propres actions & fa conduite, & de fe repentir des fautes, qu'il découvre avoir faites [c]: c'eft-à-dire, que fi fes fautes fe rapportent à fon prochain, & qu'elles foient d'une nature à demander réparation; il eft tenu de la faire, telle qu'il peut: lorfque la faute commife ne peut être ni rappellée, ni réparée, ou qu'elle ne regarde que celui qui l'a faite; il doit être pénétré d'un vif fentiment de repentir; & prouver par tous les efforts, dont il eft capable, qu'il fouhaite fincérement d'en obtenir le pardon, & qu'il voudroit de tout fon cœur, qu'elle n'eût jamais été commife: ce qui eft une efpèce d'effai fait pour la réparer [d], & la feule chofe, qui dépende à préfent de lui [e]: enfin il doit faire tout fon poffible pour ne point retomber. Tout cela eft renfermé dans l'idée d'une faute, d'une mauvaife action; telle qu'elle s'offre à un efprit raifonnable: car un tel efprit ne peut point approuver ce

a. *Celui qui eft pieux* * *fait le bien en deçà de la règle du droit.* Lefquelles paroles j'entends dans le fens que Rafchi leur donne *Gen.* 44. 10.

b. *En quoi ai-je tranfgreffé? Et qu'ai-je fait? En quoi n'ai-je pas rempli mon devoir?* Aurea Carm. Pythag. vers 42.

c. *Car qui eft-ce, qui étant expofé aux dangers de cette vie, les ait foûtenus fans faillir? Et qui eft celui qui n'a point bronché? Heureux qui ne l'a pas fait fouvent*, Philon Juif.

d. *Celui qui fe repent, eft prefque innocent*, Senèque.

e. Même un Juif dit, qu'*une converfion fincère vaut mieux que tous les facrifices*, Sepher Chafidim.

* C'eft-à-dire, qu'il s'abftient même de certaines chofes, qu'il lui feroit permis de faire fans bleffer fa confcience: ce qu'on pourroit nommer œuvre de furérogation.

ce qui eſt déraiſonnable & contraire à la vérité, c'eſt-à-dire, un acte mauvais, ou une faute, puiſque ce n'eſt dans le fonds qu'une même choſe; au contraire il ne peut s'empêcher de la deſapprouver & de la déteſter. Un animal raiſonnable ne peut donc agir conformément à ſa véritable nature, à la vérité, & à l'idée du crime, s'il ne fait pas ſes efforts pour éviter ce crime, pour le réparer, quand il eſt une fois commis, & ſuppoſé qu'il en ait le pouvoir; du moins s'il n'en témoigne, & s'il n'en a un véritable repentir [a].

Si un homme coupable ne ſe comporte pas en coupable; ou, ce qui revient au même, s'il ſe comporte, comme s'il n'étoit pas coupable; ſans aucun doute il dément la vérité.

De plus, agir conformément à ce qu'on ſuppoſe, qu'un homme criminel reconnoit lui-même qu'il eſt; c'eſt agir comme une perſonne, qui eſt en danger de retomber; & on ne peut le faire ſans ſe tenir ſur ſes gardes pour l'avenir.

6. L'homme doit travailler à cultiver ſes facultez intellectuelles par les moiens, qu'il peut honnêtement emploier à cela, & qui s'accordent mieux avec ſon état. S'il eſt vrai qu'il ſoit deſavantageux d'être eſclave de l'erreur, & d'être enſeveli dans les ténèbres de l'ignorance, il ſuit de-là, que c'eſt un avantage de ſavoir les veritez, qui peuvent diſſiper & cette erreur, & cette ignorance: & ſi cela eſt ainſi; l'avantage eſt encore plus grand à ſavoir actuellement, ou à être en état d'apprendre un plus grand nombre de véritez, qui peuvent nous éclairer de plus en plus [b]: enfin négliger de cultiver les facultez, qui nous conduiſent à la connoiſſance de ces véritez; c'eſt leur fermer l'entrée de ſon eſprit, comme ſi elles n'étoient pas ce qu'elles ſont réellement [c].

De-

a. *As-tu dit des injures? Béni. T'es-tu emparé du bien d'autrui? Reſtitue le. T'es-tu enivré? Sois ſobre*, St. Baſile.

b. *Car la Philoſophie eſt effectivement un très grand bien*, Juſtin Martyr.

c. Et peut-être comme ſi nos eſprits n'étoient pas ce qu'ils ſont: *Car tous les hommes ſouhaitent naturellement de ſavoir*, Ariſtote.

Derechef, en donnant aux facultez de notre ame plus d'étendue & plus de perfection; nous devenons plus raisonnables: c'est-à-dire, que nous faisons faire des progrès à notre propre nature [a]; & que nous devenons plus susceptibles des plaisirs raisonnables.

Les conseils des personnes habiles, la lecture, la réflexion, la méditation, sont à la vérité les moiens ordinaires de perfectionner l'esprit: mais tous les hommes n'ont pas les occasions de s'en servir, ou ils ne sont pas capables d'en profiter, ou ils n'en sont capables que dans un degré médiocre: or par la Proposition II. de la IV. Section, personne n'est tenu de faire ce qu'il n'a ni l'occasion, ni le pouvoir de faire: voilà pourquoi j'ai ajoûté cet adoucissement, *par les moiens qu'il peut honnêtement emploier à cela, & qui sont conformes à son état.*

Outre la santé de l'homme, son bien-être lui rend un concours d'avantages extérieurs si nécessaire, que sans eux sa partie raisonnable ne peut pas être entiérement satisfaite; il est sujet à être souvent interrompu dans ses études; & ses progrès sont ordinairement très imparfaits [b]; sa raison donc, qui ne peut pas trahir ses propres intérêts, doit par l'amour d'elle-même concourir à rechercher & à seconder ce qui tend à la conservation & à la félicité du tout: mais comme cette recherche demande beaucoup de temps & de travail, avant que l'homme ait obtenu ce qu'il cherche, supposé même qu'il l'obtienne un jour, il n'est vraisemblablement plus en état d'en faire usage, excepté qu'il ne gagne sa vie en professant quelque science particulière.

Quant à ceux qui sont plus débarrassez des affaires du mon-

a. Aristote, étant interrogé sur ce qu'*il avoit gagné par la Philosophie*, répondit, *qu'il faisoit, sans y être contraint par quelque ordre, les choses que quelques-uns font par la crainte des loix*, chez Diogène Laërce p. 118. Et une autrefois comme on demandoit à ce même Philosophe, *comment les savans different des ignorans*, il dit, *autant que les vivans different des morts: & il disoit que la science sert d'ornement dans la prospérité, & de retraite dans l'adversité*, le même, ibid.

b. *Car il est impossible, ou du moins il n'est pas facile de faire le bien, quand on n'a pas les choses nécessaires: car plusieurs choses se font comme par des organes*, &c. Aristote dans son *Ethique* liv. 1. chap. 8. §. 9.

monde, ou dont l'emploi les engage à une plus grande familiarité avec les belles Lettres, il faut, & telle est la diversité de la condition de l'homme, qu'ils se contentent de quelques degrez bornez de science. Les uns ont reçû en partage une constitution forte & robuste; ils ont été instruits & secondez de bonne heure; ils ont outre l'éducation reçû d'autres encouragemens; ils ont eu des amis, qui les ont aidez dans leurs études; en un mot ils ont été à l'abri de tout embarras; tandis qu'avec une santé médiocre, & plusieurs desavantages, d'autres sont forcez à être eux-mêmes leur guide, & à fournir d'eux-mêmes leur carrière le mieux qu'ils peuvent.

Mais malgré cela tous les hommes peuvent dans quelque degré s'efforcer à cultiver leurs talens naturels, & à se rendre maitres de quelques véritez utiles. Or omettre ces efforts; c'est secouer le joug de la raison, revolte qui ne peut jamais être raisonnable; c'est renoncer à l'humanité; c'est descendre jusques à la nature des brutes [a].

7. L'homme doit être docile & attentif aux instructions, qu'on lui donne [b]: il doit même, & principalement dans les matières importantes, consulter les autres. Omettre ce devoir; c'est nier que ses facultez soient bornées & défectueuses: c'est nier qu'il puisse se tromper, ce qui est contraire à ce dont on nous suppose qu'il est intérieurement convaincu: c'est peut-être nier, qu'il soit possible aux autres de savoir ce qu'il ne sait point.

Tous les hommes sont en état d'écouter les conseils d'autrui; & moins leur propre esprit est cultivé, plus la vérité leur fait un devoir de se rendre aux avis des autres: or non seulement on est capable de les écouter; on en a même besoin en plusieurs rencontres. Combien de fois un homme de

a. *Car il y a eu un temps, où les hommes erroient dans les champs comme les bêtes*, &c. Cicéron.

b. L'effet, que la leçon de Xénocrate eût sur Polemon, est très remarquable; *guéri par un simple discours, comme par un remède très salutaire, d'un homme très infame il devint un très grand Philosophe*, Valère Maxime.

de Lettres ne doit-il pas prendre les païſans pour ſes maitres, dans ce qui regarde uniquement la campagne. Dans combien d'autres choſes l'homme d'affaires ne doit-il pas conſulter les artiſans? Et d'un autre côté combien de choſes la plûpart des hommes n'ont-ils pas beſoin d'apprendre des Savans & des gens de bien?

Il devroit y avoir un commerce & un échange de conſeils & de lumières, auſſi bien que d'autres choſes: & lorſque les hommes n'en ont pas de leurs propres fonds, ils devroient en recevoir des autres avec actions de graces.

Je n'entends pas par-là, qu'un homme doive ſuivre implicitement & aveuglément l'opinion d'un autre [a], celui-ci pouvant être auſſi fallible que lui-même; à moins qu'il n'ait, comme il arrive ſouvent, de très fortes raiſons de le faire: mais avec le ſecours d'un autre & en écoutant ſes raiſons, on peut avec plus de facilité, & avec plus de certitude, découvrir de quel côté ſont la raiſon, la vérité, & la félicité, qui ſe ſuivent toûjours de près toutes les trois: & de cette manière un homme n'eſt au bout du compte gouverné que par ſa propre raiſon.

Celui qui ſe laiſſe conduire par ce qu'un autre dit, ou fait, ſans le comprendre, & ſans rendre, pour m'exprimer ainſi, ſienne la raiſon de celui qu'il conſulte, n'eſt point gouverné par ſa propre raiſon, c'eſt-à-dire, par la raiſon qu'il a. Or dire d'un homme qu'il ſe laiſſe ainſi mener par le nez, pour me ſervir de cette expreſſion proverbiale [b], c'eſt donner de lui l'idée d'une bête brute [c].

8. En-

a. Comme ceux qui ſe ſoûmettent à leurs *Chacamim*, ou *Sages*, *quoiqu'ils diſent être à droite ce qui eſt à gauche*, &c. dans *Sepher Ikkarim*. On pourroit aiſément en donner d'autres exemples.

b. Nous ne ſommes pas les ſeuls, qui nous ſervons de cette expreſſion; les Grecs s'en ſervoient auſſi à-peu-près dans le même ſens, *τῆς ῥινὸς ἕλκεσθαι*, *être tiré par le nez*.

c. *Il n'y a rien, dont on doive ſe donner plus de garde, que d'aller comme les brebis, non pas où il faut aller, mais où les autres vont*, Senèque. On s'attendra peut-être, que je diſe ici quelque choſe touchant la vogue & la mode, qui ſemblent être des déclarations publiques des opinions de la multitude; & que je faſſe voir, juſ-

8. Enfin, l'homme doit bannir de son esprit les préjugez & les obstacles, qui le captivent, & qui l'empêchent de raisonner juste, & de juger avec impartialité. Nous entrons dans le monde avec de si petits commencemens de science; nous vieillissons avec de tels restes de superstition & d'ignorance, avec de si puissantes influences de la mode & des compagnies, que nous fréquentons, avec de si violens penchans vers le plaisir, &c. qu'il n'est pas étonnant, que les hommes s'habituent à donner le même tour à leurs pensées; & que ces habitudes deviennent ensuite avec le temps si inflexibles & si invétérées, que l'esprit s'ensevelit peu-à-peu dans des préjugez invincibles, & qu'il devient ensuite presqu'impénétrable aux moindres raions de la raison & de la vérité, celui donc, qui prétend faire un droit usage de ses facultez intellectuelles, doit prémiérement les débarrasser de ces pièges, & les rendre propres au droit usage, qu'il a dessein d'en faire: & celui qui néglige de prendre ce soin, déclare par cette négligence, qu'il n'a pas intention de se servir de ces facultez; c'est-à-dire, qu'il se déclare publiquement par-là déraisonnable, ce qu'il n'est point, si notre quatriême supposition est vraie.

La substance de tous ces raisonnemens est, que châque homme, si par ce mot on entend un être tel que nous l'avons défini ci dessus, doit se comporter à tous égards, dont il seroit trop long d'entrer ici dans le détail, il doit, dis-je, se comporter à tous égards & de toutes ses forces d'une manière conforme à la vérité: & de-là résultent les véritez suivantes.

IV. Prop. Tous les hommes sont obligez de vivre vertueusement

jusques à quel point on doit y condescendre· mon opinion est, qu'on doit les suivre autant que cela nous empêche d'être méprisé, mocqué, & accusé de singularité, quand on peut les suivre légitimement & sans s'incommoder, à l'égard des bagatelles & des choses de peu de conséquence: mais hors de cela un homme de bon sens leur donnera à-peine la moindre attention. C'est dans Demophile une excellente sentence, *Faites les choses, que vous jugez être honnêtes, quand même vous n'en seriez pas approuvé: car la foule est un méchant juge d'une bonne action.*

tueusement & pieusement: parcequ'une telle vie est la pratique de la raison [a] & de la vérité [b]. Il conste par les véritez contenues dans les Sections précédentes, qu'on ne peut pas pratiquer la raison, c'est-à-dire, agir conformément à la vérité, sans se comporter avec respect & avec soûmission à l'égard de l'Etre suprême & tout-puissant, duquel on dépend; sans être juste envers les autres hommes, & sans avoir un tendre égard pour leur droit de propriété; c'est-à dire, en un mot qu'on ne peut pratiquer la raison, sans avoir soin que ses plaisirs soient également exempts d'impiété & d'injustice. Quant aux vertus, qui se rapportent à nous-mêmes, la même vérité [c] ne paroitra pas moins évidente, lorsque j'aurai rapporté les principales vertus, que j'ai ici en vûe.

La prudence, qui est la Reine des vertus, n'est autre chose que le choix, & l'usage des moiens les plus propres à obtenir quelque fin raisonnable, dont on a mûrement pésé l'importance & la nature [d]. Cette vertu est donc l'exercice direct de la raison.

La tempérance nous permet non seulement de prendre le boire & le manger comme un remède contre la soif & contre la faim, mais encore comme un innocent cordial, & comme un préservatif contre les maux de la vie; & quelquefois même, purement pour notre plaisir: puisque la raison ne condamne pas cette liberté: elle nous borne seulement à l'espèce, à la quantité, & aux temps, qui s'accordent le mieux avec notre santé [e], avec le droit usage des facultez de

a. *On peut en très peu de mots appeller la droite raison la vertu*, Cicéron; *qui n'est*, selon Senèque, *que la droite raison elle-même.*

b. Cicéron dit, *que Socrate soutenoit que la vérité & la vertu ne sont qu'une même chose.*

c. C'est-à-dire, qu'on ne peut pratiquer la raison, sans pratiquer ces vertus.

d. *Les choses présentes, les futures, & les passées.*

e. On devroit bien se ressouvenir de cette sentence de Timothée à Platon, avec qui il avoit soupé le jour précédent dans l'Academie. *Vous soupez aussi bien pour demain que pour aujourd'hui*, chez Athénée liv. 10. chap. 5.

de l'ame [a], avec notre fortune, &c. & cette vertu nous oblige à faire voir, que nous ne nous croions pas faits uniquement pour manger & pour boire [b]: c'est-à-dire, qu'elle ne nous permet qu'un usage du boire & du manger, qui ne démente pas notre propre nature.

La chasteté n'a pas pour but d'éteindre nos tendres & innocentes passions, ni de déclarer la guerre à une partie de nous-mêmes: elle nous défend seulement de nous y laisser aller malgré la raison & la vérité [c]; de renoncer à l'humanité pour assouvir la brutalité [d]; de nuire aux autres pour nous plaire à nous-mêmes: elle nous ordonne de distraire nos inclinations par quelque occupation innocente, jusques à ce que nous puissions les satisfaire légitimement, convenablement, & réguliérement [e]; & de ne participer aux mystères de l'amour, quand il nous est permis de nous y laisser aller, qu'avec modestie, comme derrière un voile, ou dans quelque retraite sacrée, & non pas avec une brutale impudence [f].

La frugalité fixe également ses yeux sur l'avenir, & sur le

a. *Un corps chargé des excès passez accable aussi l'esprit*, &c. Horace liv. 2. sat. 2. vers 77.

b. Comme ceux dont parle Juvenal sat. 2. vers 11. *Dont le palais étoit la seule raison, qui leur rendoit la vie chère.* Le, *dinez, Camarades, comme si vous deviez souper aux enfers*, de Léonide rapporté par Valère Max. liv. 3. chap. 2. §. 3. *Extern.* peut servir de *memento* en général, puisque personne ne sait, combien il est proche de sa mort.

c. *Qu'avez-vous vû? Est-ce une belle personne? Apportez la règle*, &c. Arrien sur Epict. liv. 3. chap. 3.

d. *Assouvissant indifféremment leur sensualité avec toute sorte de personnes, comme les brutes*, Horace.

e. Dans ces paroles il faut naturellement comprendre, *de ne point rechercher les voluptez, qui sont contre la nature.*

f. Non point comme Cratès & Hipparchie, voiez leur histoire dans Diogène Laërce, Sextus Empiricus, & ailleurs; & comme tous les Cyniques en général sont accusez d'avoir fait; *qui faisoient l'acte conjugal en public*, Lactance: c'est pourquoi Cicéron disoit d'eux, *que toute la race*, d'autres mettent, *la nation, des Cyniques devoit être rejettée, comme ennemie de la pudeur, sans laquelle il ne peut y avoir rien de bon & d'honnête.* *Que le mari connoisse sa femme avec modestie*, Sepher Chasidim. Ce que dit Hérodote liv. 1. chap. 8. *Qu'une femme en quittant sa tunique quitte aussi sa pudeur*, ne devroit pas être vrai. *Les mauvais lieux ont pourvû même à la pudeur naturelle par les endroits reculez qui y sont*, St. Augustin.

le préfent; non feulement elle porte fon attention fur un homme en particulier, mais encore elle a pitié de toute une famille: elle fait, que quoiqu'on faffe d'avance la plus jufte fupputation de ce qu'on doit dépenfer, il fe trouvera pourtant dans le journal de la dépenfe plufieurs vuides à remplir, qu'on n'avoit pas prévûs: elle craint les perfonnes, les nouveaux accidens, les occafions de dépenfe, qui n'exiftent point à la vérité, mais qui peuvent naitre [a]: elle tâche donc d'amaffer ce qui lui eft néceffaire pour fe mettre à couvert des befoins & des accidens à venir; provifion, fans laquelle un homme, à qui il refte encore quelque teinture de bon fens, & qui ne borne pas fes réflexions à l'inftant actuel de fa vie, ne peut être guères tranquille [b]. Dans cette vûe la frugalité retranche toute forte de profufion & de prodigalité; elle ôte encore quelque chofe de ce qu'elle pourroit vraifemblablement s'accorder [c], felon fa condition préfente; & elle préfère de vivre avec la moitié de ce qu'elle pourroit s'allouer pour fon entretien, que de s'expofer, ou d'expofer les autres, au péril de mourir enfuite de faim [d]; & de les réduire à une condition, où les bons repas, qu'on a faits autrefois, & l'abondance paffée, rendent plus infupportables & la pauvreté & l'abftinence; mais elle ne deffend pas pour cela de faire éclater une générofité, ni une magnificence, proportionnées aux emplois & à la condition de l'homme frugal, ou, ce qui revient au même, conformes à ce qu'il eft réellement [e].

Je pourrois de la même manière entrer dans le détail de toutes les autres vertus: mais on doit à préfent entrer fuffifamment dans l'idée que j'en ai; je me contente donc de don-

a. *Ne regardant qu'à ce que la fortune a de plus incertain*, Philon Juif.

b. Simonide avoit accoûtumé de dire, *J'aimerois mieux leguer en mourant mes biens à des ennemis, que vivant être privé d'amis*, Stobée Difcours 10. p. 132.

c. *Les hommes ne comprennent pas quel gros revenu eft l'épargne*, Cicéron.

d. Comme ceux *qui dans la jeuneffe avoient par avance confumé ce qui leur auroit fervi pour la vieilleffe*, comme le dit Athénée.

e. *Soions libéraux, en forte que notre libéralité foit utile à nos amis, fans nuire à perfonne*, Cicéron.

donner cet avis en général. Pour pouvoir considérer une action dans un juste point de vûe, il faut suppofer qu'elle est déjà faite; & voiez alors sous quel aspect elle s'offre à vous; n'oubliant jamais la grande disproportion, qui est entre un long repentir, & un plaisir momentanée: ou bien considérez la comme si elle avoit été faite par un autre; & contemplez la à travers ce milieu; nous avons ordinairement la pénétration & le discernement plus juste en examinant les fautes d'autrui, qu'en considérant les nôtres [a]. De plus, à l'égard des vertus, qu'on dit consister dans le Moins, il est quelquefois plus sûr de pencher d'un côté que de l'autre; il vaut mieux, par exemple, être trop attaché que prodigue; il convient mieux d'être inflexible, d'avoir même un degré de mauvais naturel, que de se laisser aller à une complaisance dangereuse, à trop d'indulgence pour le vice, & pour ce qui peut nuire; & ainsi du reste [b].

Par conséquent, puisque c'est pratiquer la raison, & agir conformément à la vérité, que de vivre vertueusement; celui qui vit ainsi doit être finalement heureux, suivant ce que nous avons vû dans la Section II. Proposition XIV. Non seulement donc on est engagé à vivre ainsi par le dictamen de la raison; mais encore par le désir naturel d'être heureux, motif, qui ne peut qu'agir avec beaucoup de force sur tout homme, qui fait usage de ses lumières.

On peut prouver par l'expérience, & en bornant nos réflexions à l'état présent des affaires du Monde, qu'une vie innocente, comparée avec une vie criminelle, est plus heureuse que son contraire [c]; & que les plaisirs innocens se trou-

a. *Ce n'est pas une mauvaise maxime, que celle de juger de la nature de chàque action par celles des autres hommes; pour éviter en nous-mêmes ce qui est messéant en eux. Il arrive, je ne sai comment, que nous avons plus de pénétration à découvrir s'il y a quelque défaut, dans ce qui regarde les autres, que dans ce qui nous regarde nous-mêmes*, Cicéron.

b. *Par exemple, quelcun vous présente-t-il un verre à boire, à vous qui en avez assez, ne refusez pas avec chagrin: ne vous forcez pourtant pas vous-mêmes, mais mettez le verre à part*, &c Plutarque.

c. Epicure même dit, *que la seule vertu est inséparable de la volupté*; & *qu'on doit choi-*

trouvent être les plus véritables & les plus solides [a], lorsqu'on en a fait une juste supputation. Qui ne void pas qu'une vie impie est environnée de dangers, pleine de chagrins, & suivie ordinairement d'une mauvaise fin; souvent on la finit sur le fumier & sous les haillons; mais toûjours dans des soucis cuisans, & dans mille accablans remords [b]?

Je ne saurois me persuader que la vertu puisse rendre un homme heureux dans les supplices [c], au milieu des douleurs aigues de la pierre, ou dans quelque autre semblable maladie [d]: ni que l'innocence & la prudence mettent toûjours à l'abri de la misère & des souffrances, qu'elles raccommodent une fortune délabrée, & qu'elles guérissent une mauvaise constitution: la vertu a tant d'ennemis, & notre vie est accompagnée de tant d'infirmitez, qu'il est impossible que l'homme de bien pare tous leurs coups. Mais je l'ai déjà dit, & je le répète encore, la félicité est l'effet naturel & ordinaire de la vertu; & si l'homme, qui la posséde, est malheureux à quelques égards, sa vertu diminuera son malheur; puisqu'on ne peut l'empêcher de jouir des douceurs d'une

choisir la vertu pour l'amour de la volupté, Diogène Laërce dans la Vie de ce Philosophie vers la fin.

a. Isocrate en donne la raison, lorsqu'il compare les plaisirs vicieux avec la vertu; *Car là nous avons prémièrement de la joie, & ensuite nous sommes dans la tristesse; & ici après les chagrins nous sommes dans les plaisirs*, Isocrate dans son *Discours* à Démonique p. 20.

b. Au lieu que la vertu *est une bonne provision pour la vieillesse* *, Bias dans St. Basile.

c. Car qui peut souffrir cet excès, *Epicure dit, qu'un sage quoique brulé dans le taureau de Phalaris, s'écrieroit, qu'il est doux! Il ne me fait rien!* Senèque. Cicéron rapporte aussi la même chose.

d. Peu de personnes sont en état de se comporter comme celui *qui en donnant ses veines à ouvrir, continua de lire un livre*; ou comme cet autre, *qui ne cessa point de rire, quoique des bourreaux exerçassent sur lui de nouveaux genres de supplices, parce-qu'il rioit*, Senèque.

* Aristote dit, que cette *provision* est la *science*, chez Diogène Laërce p. 119. Menandre la fait consister dans *l'épargne*, chez Stobée Discours 15. Musonius dit que c'est *vivre selon la Nature*, chez le même, Discours 116. Plutarque la place dans *la modération & la tempérance*, tome 2. dans son Traité de *l'éducation des Enfans*.

d'une paix intérieure, & de la consolante confiance d'une conscience sans reproche. Or de grace, quel genre de vie est préférable: est-ce celui qui, quoiqu'accompagné de trouble, tend naturellement à la félicité; ou celui qui tend naturellement au malheur? En un mot, la vertu rendra ici bas, & dans tous les cas, qu'il est possible de supposer, aussi heureux que l'homme peut l'être dans ces cas-là; si non, elle le fera infailliblement dans une vie à venir: car tout pris ensemble, il faut nécessairement, que celui qui la pratique, soit finalement heureux.

Plusieurs s'étonneront peut-être, de ce que je n'ai seulement pas nommé parmi les vertus une des principales, & peut-être celle à laquelle ils aspirent uniquement; j'entends la force. Quoi! oublier une vertu, par laquelle tant de Héros ont triomphé de leurs ennemis, même de leur ennemie la plus irréconciliable, la mort; une vertu, qui distingue les Nations, qui élève les empires, qui a été le sujet favori de presque tous les beaux esprits; une vertu, qui s'attire les yeux de tous les hommes, qui remplit leurs bouches de ses éloges, & qui prend le titre de vertu par excellence *: oublier, dis-je, une telle vertu!

Pour réparer cette omission, je vai ajoûter cette espèce de supplement au détail des vertus, que je viens de donner. Si par la force, on entend un courage naturel, c'est-à-dire, la vigueur, l'activité, l'abondance des esprits, & un mépris des dangers naissant de ces avantages, elle fait partie de notre tempérament; elle est un don de Dieu [a], & non pas une vertu: parceque pour être notre vertu, elle doit consister dans quelque chose, que nous produisions, ou que nous fassions nous-mêmes [b]: il en est d'elle, comme de beaux

a. *Si vous êtes fort & robuste, c'est assurément à Dieu que vous en êtes redevable,* Hom. *Iliad.* liv. I. vers 178.

b. *C'est par la valeur que nous acquerons de justes louanges, c'est elle, qui nous sert d'un*

*. Allusion au mot *virtus*, dont les Latins se servoient pour exprimer le courage.

beaux traits, d'un teint délicat, d'une vaste succession, ou de fortes murailles, qui peuvent être à la vérité de grands avantages; mais qu'on ne peut jamais appeller vertus [a]: la vertu ne consiste pas dans leur possession, elle consiste à en faire, lorsque nous les possédons, un usage droit & conforme à la raison.

Cette vérité paroitra dans tout son jour, si on examine ce qu'on peut dire en faveur de ceux que la Nature a privez de ces avantages. C'est le malheur d'un homme de n'avoir pas plus de courage, une plus grande abondance d'esprits animaux, une santé plus robuste, des membres plus vigoureux, qu'il n'a, pour pouvoir s'en servir lorsqu'il s'en présente quelque occasion légitime: mais on ne peut jamais lui faire un crime de l'impuissance de se servir de ce qu'il n'a point; on pourroit autrement, à aussi bon droit, lui en faire un autre de ne pouvoir pas porter dix mille livres pesant, ni surpasser dans sa course la vitesse d'un boulet de canon.

La force, considérée comme une vertu, consiste à supporter & à tâcher de surmonter les dangers & les obstacles, que nous ne pouvons pas éviter sans offenser la raison & la vérité. C'est dans ces occasions, où un homme doué d'une bravoure naturelle, d'une constitution forte, d'un corps robuste & nerveux, doit en faire un bon usage, & être reconnoissant envers l'Etre, qui les lui a donnez: d'un autre côté celui qui n'a pas reçû de si grandes graces, doit pourtant faire ses efforts; & s'il ne lui est pas donné de vaincre & de conquérir, il doit faire éclater sa patience & sa prudence. Ainsi celui qui est naturellement timide, foible, ou infirme, peut avoir en partage autant, & peut-être plus de force que le Héros même, qui a

d'un véritable sujet de gloire; ce qui n'arriveroit point, si nous avions ce don de Dieu, & non pas de nous-mêmes, Cicéron.

a. Dans le sens que ce terme est pris ici; car quand on lui donne celui que lui donne Lucien, *Le courage est dans la force du corps*, & ailleurs, ce mot a une autre signification.

a moins de crainte & moins de ſentiment en comparaiſon du prémier, & qui prend peut-être plaiſir aux actions périlleuſes.

Si un homme peut, ſans violer la vérité, prévenir, ou éviter les dangers & les embarras, il eſt tenu de le faire; ſi on ſuppoſe qu'il veuille avoir égard à ce qu'il eſt lui-même, & à ce qu'ils ſont: à ce qu'ils ſont, des dangers inutiles; à ce qu'il eſt, un homme capable d'y ſuccomber: ſans cela il agiroit en oppoſition à la vérité [a]. Mais lorſque le cas eſt différent; il doit faire de ſes forces, petites, ou conſiderables, n'importe, l'exercice qu'il peut; & ſe repoſer du ſuccès ſur la Providence. Voilà la véritable force, qui n'eſt autre choſe, qu'un ferme & vertueux effort d'agir, comme la vérité l'ordonne: c'eſt pourquoi on peut la déduire directement de l'idée, ſur laquelle nous avons fondé la moralité des actes humains.

La force a pour objet, non ſeulement nos ennemis, les animaux qui peuvent nous nuire, & les entrepriſes hardies; mais encore généralement tous les maux de la vie [b], qu'un homme doit prudemment éviter; & lorſqu'il eſt hors d'état de le faire, il doit les ſouffrir avec réſignation, décemment, & dans une humble attente, qu'il lui ſera fait, dans une autre vie, une juſte compenſation de tous ſes maux: or c'eſt de cette vie, dont je vai prouver, à ma manière, que l'eſpérance n'eſt pas une imagination vaine & mal fondée.

V. Prop. Tout homme, qui découvre dans ſa nature les pro-

a. *Conduiſez le vaiſſeau hors de la fumée & des flots* *, Homère *Odyſſée* liv. 12. vers 218.

b. *Il y en a auſſi, qui demeurent dans leurs maiſons, où leurs corps ſont ruinez par de longues maladies, ou par une vieilleſſe chagrine..... ils exercent la véritable vertu, parcequ'ils ſont les athlètes de la ſageſſe*, Philon Juif. *La gloire ne conſiſte pas ſeulement dans les forces du corps & du bras; mais plûtôt dans celle de l'eſprit ..... On doit avec juſtice appeller un homme fort, lorſqu'il ſe vainc ſoi-même, lorſqu'il vainc ſa paſſion, lorſqu'il vainc les amorces de la volupté, lorſqu'il vainc l'adverſité & la proſpérité*, &c. St. Ambroiſe.

* Ce ſont les paroles d'Ulyſſe au Pilote, lorſqu'ils étoient dans l'Iſle des Sirènes entre Scylle & Carybde en grand danger de périr.

propriétez, que nous avons décrites dans la Propofition I. a en même temps au-dedans de lui, le fentiment fecret de fa propre exiftence & de fes actions; & c'eft dans ce fentiment que confifte fa vie: il y découvre, dis-je, encore la faculté d'appercevoir, de penfer, de raifonner, de vouloir, de commencer & d'arrêter dans fes propres membres plufieurs degrez & plufieurs efpèces de mouvement, &c [a]. Celui qui n'a pas ces facultez, eft hors d'état de me difputer la vérité de cette Propofition. Je n'apperçois donc ici aucune difficulté, excepté que ce ne fût peut-être touchant la puiffance de commencer le mouvement: car ceux qui foûtiennent qu'il y a toûjours dans le Monde la même quantité de mouvement, ne peuvent pas accorder, qu'il s'en produife un nouveau: ils ne doivent donc pas admettre que la communication du mouvement, des efprits animaux vienne de l'ame; mais il faut qu'ils fe retranchent à dire qu'étant déjà en mouvement ces efprits reçoivent d'elle la fimple direction de ce mouvement déjà commencé pour fe rendre dans les canaux particuliers propres à remuer les membres du corps, qu'elle veut mettre en mouvement. A cela je réponds, que fi l'ame a le pouvoir de donner de nouvelles directions & un nouveau tour au mouvement des efprits animaux; cela fait également à mon deffein; & on en peut conclurre ce que j'ai en vûe de prouver. Outre que l'ame n'auroit pas le pouvoir de donner de nouvelles directions au mouvement des efprits animaux; fi elle n'avoit pas également la puiffance de les mettre en mouvement, lorfqu'ils font en repos.

Il eft conftant que je puis à mon gré remuer ma main en haut, en bas, horifontalement, vite, doucement, ou point du tout; & que je puis s'il me plait l'arrêter, lorfqu'elle eft en mouvement. Or fi je permettois que ma main, ou les parties & les efprits animaux, qui la mettent en mouvement,

a. *Celui qui fe connoit bien lui-même, fent qu'il a en lui quelque chofe de divin*, &c. Cicéron.

ment, fussent uniquement gouvernez par les loix de la gravité, ou par quelqu'autre mouvement, dont les esprits animaux eussent déja reçû les impulsions, les effets, produits par le mouvement de ma main, feroient déterminez par les règles des Mecaniques; & par conséquent ils feroient nécessaires: le mouvement, ou le repos de ma main ne s'altereroit pas au gré de ma volonté; & il ne pourroit pas être changé, comme il l'est, à la moindre de mes pensées. Si j'ai donc, comme je sens que je l'ai, le pouvoir de remuer ma main d'une manière differente de celle, dont elle feroit remuée par les loix, qu'observe la simple matière, ou mue, ou laissée à la force de sa propre gravité, ce mouvement commence uniquement dans ma volonté; & c'est de-là qu'il tire son origine [a].

VI. Prop. Ce qui est dans l'homme le sujet, ou le suppôt des connoissances & du sentiment interne naturel à tous les hommes, ce qui pense & ce qui a les facultez, dont nous avons ci-dessus fait mention, est nécessairement une substance différente de son corps.

1. Je ne croi pas que les hommes trouvent qu'ils pensent, qu'ils voient, qu'ils entendent indifféremment dans toutes les parties de leurs corps: mais ils sentent que le siège de leurs pensées & de leurs réflexions est uniquement dans la tête [b]; & que les nerfs, qui leur communiquent la connoissance des objets extérieurs, aboutissent tous au même endroit: il est évident, que c'est quelque chose, qui réside particuliérement dans cet endroit [c], & dans cette region du cerveau, qui gouverne le corps; qui fait mouvoir toutes ses parties par le moien des nerfs, dont elle se sert com-

a. *Si le corps n'est pas mû par les choses externes, comme le sont les êtres inanimez, ni naturellement, comme l'est le feu, il est clair qu'il est mû par l'ame*, &c. St. Grég. Thaumaturge.

b. *C'est, pour ainsi dire, le domicile des sens*, Artémidore.

c *La, où il y a un Roi, là sont aussi ses satellites: or les satellites de l'entendement sont les sens placez dans la tête*, Philon Juif dans son Traité *des Allégories* liv. 2.

comme d'autant de rênes, ou de filamens [a]; qui sent toutes les impressions faites sur lui; qui voit par les yeux; qui entend par les oreilles, &c [b].

Cette substance, quelle qu'elle soit, n'est point diminuée [c] par l'amputation d'un membre du corps [d]; ni elle n'en perd pas pour cela ses facultez: pendant qu'elle reste dans le corps, la sphère de son action est simplement retraissie, & elle n'a de moins qu'une partie des instrumens, dont elle se servoit: elle ne peut faire usage ni de ce qui n'est plus, ni de ce qu'elle n'a point.

Si les yeux sont fermez, ou les oreilles bouchées, cette substance ne peut, ni voir, ni entendre: mais eloignez les obstacles, qui s'y opposent, & vous verrez d'abord, que la faculté, par laquelle cette substance vient à connoitre les impressions faites sur les organes de la sensation, a resté pendant tout ce temps-là dans son entier: & qu'elle en auroit pû faire de même, si les yeux avoient continué de rester fermez, si les oreilles avoient toûjours été bouchées, ou si les yeux eussent été arrachez, & les oreilles rendues pour toûjours incapables d'entendre. Cela fait voir en général que lorsque quelque sens, ou quelque faculté semble endommagée, ou perdue par quelque accident corporel; cela ne se fait point, parceque le corps apperçoit & possède lui-même ces facultez; mais parcequ'il perd la capacité d'être l'in-

a. *Les parties du corps sont sans raison: mais lorsqu'il s'y fait un mouvement violent, la raison, agissant comme un frein, remet tous dans l'ordre, & fait que tout conspire à la même fin, & que tous obéis*, Plutarque.

b. *Nous n'appercevons pas avec nos yeux les choses que nous voiens; car il n'y a aucun sens dans le corps; mais il y a des espèces de passages depuis les yeux, les oreilles, les narines, jusques au siege de l'ame: c'est pourquoi lorsque nous sommes attachez à la méditation, ou empêchez par quelque maladie, il arrive que nous ne voions, & n'entendons point, quoique nous aions les yeux & les oreilles ouvertes; d'où il est aisé de comprendre que l'ame seule voit & entend, & non pas les parties extérieures de notre corps, qui ne sont que les fenêtres de l'ame: par le moien desquelles l'ame ne pourroit même rien sentir, si elle ne le faisoit & si elle n'y étoit présente*, Cicéron.

c. *Souvent aussi les mains & les pieds étant coupez, l'ame reste en son entier*, St. Chrysostome.

d. Ni même, *après que l'on a retranché une partie considérable du corps*, comme parle Lucrèce.

l'inftrument de la fubftance fpirituelle, qui eft en lui, & qu'il ne donne pas à ce qui eft le fujet de ces facultez, occafion de les exercer, ou du moins de les exercer comme il faut; quoique ces facultez fubfiftent alors auffi réellement, qu'elles le font lorfque les yeux font feulement fermez, & les oreilles bouchées [a]. Ainfi donc cette fubftance, & fes facultez font réellement diftinguées du corps & de fes affections: or nous donnerons deformais à cette fubftance le nom d'ame.

De plus, lorfqu'un homme parcourt par fa penfée & confidère fon propre corps, ne paroit-il pas avec la dernière évidence, que ce corps eft quelque chofe de différent de l'être, qui le confidère: & quand cet être fe fert de cette expreffion, *mon corps*, ne peut-on pas demander ce qu'on entend par *mon*, & à quoi ce mot fe rapporte? ce ne peut être au corps même, qui eft incapable de dire de lui même, *c'eft là mon corps*: voilà pourtant une façon de parler, à laquelle nous fommes naturellement accoûtumez, même fans que nous y réfléchiffions; mais elle vient du fentiment interne & habituel, que nous avons de nous-mêmes & de notre nature.

Voici plus clairement ma penfée. L'homme étant un Compofé de deux parties, de l'ame & du corps, il peut dire indifféremment de l'une, ou de l'autre de ces deux parties, *mon corps*, ou *mon ame*: mais s'il étoit tout fpirituel, ou tout corporel fans être autre chofe, il ne pourroit pas dire alors, *mon corps*, ou *mon ame;* parceque ce feroit la même chofe que de dire, *le corps du corps*, *l'ame de l'ame*, *le Je de moi:* le pronom tient donc là la place de quelqu'autre fubftance, à laquelle le corps appartient [b]; ou pour quelque chofe feulement, dont le corps eft une partie, favoir, pour

a. C'eft pourquoi Ariftote dit, que fi un vieillard avoit les yeux d'un jeune homme, *il verroit auffi comme un jeune homme: ainfi la vieilleffe ne vient pas de ce que l'ame fouffre quelque chofe, mais des débauches & des maladies*, &c.

b. Hieroclès avec quelques autres compte que l'ame eft véritablement l'homme: *car tu es l'ame, & le corps eft tien.*

pour la personne de l'homme [a]. Or alors cette expression prouve nécessairement l'existence d'une partie de cet homme, distinguée de sa partie corporelle.

Il est evident qu'il y a dans les hommes deux intérêts d'une differente nature [b]; celui de la raison d'un côté, & de l'autre celui des passions: or puisqu'ils se trouvent souvent directement opposez; il faut qu'ils appartiennent nécessairement à deux differens sujets. Bien loin de n'être qu'une même chose, le corps & l'esprit se font, pour ainsi dire, la guerre dans plusieurs rencontres.

En un mot, nous pouvons nous appercevoir, qu'il y a quelque chose au dedans de nous, qui soûtient & qui conserve le corps, qui dirige tous ses mouvemens de la manière, qui est la plus propre à sa conservation, qui trouve les remèdes, qui lui conviennent, lorsqu'il lui arrive quelque mauvais accident, &c. sans laquelle il tomberoit bien-tôt à terre, & il subiroit bien-tôt le sort commun à la matière *. On doit donc considérer le corps comme étant sous la direction & sous la garde de quelqu'autre substance, qui le gouverne, ou qui devroit du moins le gouverner; & qu'on peut par conséquent conclurre être différente du corps même.

VII. Prop. L'ame ne peut pas être purement materielle: car si elle l'étoit, ou toute la matière devroit penser, ou la différence, qui se trouveroit entre celle qui penseroit, & celle qui ne penseroit pas, devroit nécessairement naitre de la différence de leurs modifications, de leur grandeur, de leur figure, ou du mouvement [c] particulier à quelques parties

a. Ainsi Platon se sert de ce mot *lui-même* pour exprimer ce Tout de l'homme, dont l'ame, comme faisant partie de ce Tout, est appellée *une possession*.
b. *Il paroit aussi, qu'il y a en elles* † *quelque autre chose que la raison, qui s'oppose à elle, & qui lui résiste*, Aristote dans son *Ethique* liv. 1. chap. 13. §. 4.
c. La question, si l'ame de l'homme consiste dans la figure, dans la modification,

* La dissolution.
† Savoir les facultez de l'ame, dont ce Philosophe traite dans le chapitre cité.

ties de la matière; ou la faculté de penſer devroit être néceſſairement ajoûtée à quelques ſyſtêmes de matière, ſans l'être à d'autres.

Mais en prémier lieu, l'opinion, qui attribue à la matière la faculté de penſer, eſt contraire à toutes les perceptions & à toutes les notions, que nous avons de cette ſubſtance; & cette poſition ne peut être vraie, à moins que nos ſens & nos facultez ne ſoient uniquement faites pour nous tromper. Nous ne découvrons pas les moindres ſymptômes de penſée, ou de ſentiment dans nos tables, dans nos chaiſes, &c.

Pourquoi la ſcène de nos penſées ſe paſſe-t-elle dans nos têtes; pourquoi tous les inſtrumens du ſentiment vont-ils comme faire leurs rapports à quelque choſe, qui y réſide, ſi toute la matière a la faculté d'appercevoir & de penſer? car il y auroit en ce cas-là autant de penſée & d'entendement dans nos talons & dans les autres parties de notre corps, que dans nos têtes.

Si toute la matière penſe, elle doit abſolument le faire entant que matière; & la penſée doit être de ſon eſſence & néceſſairement renfermée dans ſa définition: or par la matière, nous n'entendons autre choſe qu'une ſubſtance étendue & impénétrable. Par conſéquent, puiſqu'il n'eſt pas eſſentiel à la matière de penſer, parcequ'il peut y avoir de matière ſans cette propriété; la matière ne peut pas penſer ſimplement entant que matière.

S'il étoit vrai que la matière eût cette faculté, il ſeroit vrai auſſi, non ſeulement que nous devrions penſer juſques à l'anéantiſſement de la matière, dont nous ſommes compoſez; & les deffenſeurs de cette doctrine en reviendroient ſans y penſer à la preuve de l'immortalité; mais encore nous devrions avoir toûjours penſé depuis que cette matière exiſte;

cation, ou dans le mouvement de la matière, eſt ſemblable à celle que fait Senèque dans une de ſes Epitres, lorſqu'il demande, *ſi la juſtice, la prudence, & les autres vertus ſont animales.*

te ; & il ne pourroit y avoir aucune interruption de nos penſées actuelles * ; ce qui ne ſemble pas être notre condition.

Si la penſée, le ſentiment intérieur, &c. ſont des qualitez eſſentielles à la matière, châcune de ſes parties doit les poſſéder : & dans cette ſuppoſition elles ne pourroient pas être communes à un ſyſtême, à un corps ſéparé, de matière : car un ſyſtême compoſé de parties materielles ſeroit un ſyſtême compoſé de choſes, qui auroient châcune une connoiſſance intérieure de leur propre exiſtence & de leurs qualitez individuelles ; & elles penſeroient par conſéquent toutes ſeules : or il ne pourroit y avoir alors aucun acte de connoiſſance intérieure, ni aucune penſée commune au Tout. La contiguité n'y feroit rien ; puiſque la diſtinction & la qualité individuelle de châque partie ſeroient auſſi entiérement conſervées malgré cette proximité, que ſi ces parties étoient ſeparées par un eſpace très conſidérable.

En ſecond lieu, la faculté de penſer, &c. ne peut pas venir de la grandeur, de la figure, de la tiſſure, ni du mouvement de la matière ; parceque le changement de ces qualitez rend ſeulement les corps plus grands, ou plus petits, ronds, ou quarrez, ou de quelqu'autre figure ; il cauſe en eux une plus grande rarefaction, ou condenſation ; il fait qu'ils ſont tranſportez d'un lieu à un autre avec plus ou moins de viteſſe, ou en vertu d'une direction nouvelle, &c. Or toutes ces idées étant entiérement différentes de la penſée, il ne peut y avoir aucun rapport entr'elle & la matière [a]. Bien loin d'être les principes & les cauſes de la penſée & de l'action, ces modifications & ces accidens de la matière ſont les effets de l'action d'une ſubſtance ſupérieure ſur

a. *Aucun corps ne produit un eſprit : car comment des choſes inanimées produiroient-elles un eſprit ?* Salluſte dans ſon Traité *des Dieux & du Monde* chap. 8.

* On a déjà fait une remarque ſur cette expreſſion.

S f

ſur la matière, qu'on prouve invinciblement par là être purement paſſive, inſenſible, & entiérement incapable de penſer. Tout ceci eſt evident à ceux qui ont le ſens commun.

Ceux qui font conſiſter l'eſſence de l'ame dans un certain mouvement communiqué à quelques parties de la matière, ſuppoſé qu'il ſoit pourtant poſſible, qu'il y ait des perſonnes imbues d'une telle opinion, devroient entr'autres choſes conſidérer, qu'il n'appartient qu'à l'ame [a] de mouvoir les corps volontairement, & de ſon plein gré; & que cette faculté, qui n'eſt autre choſe que le pouvoir de commencer le mouvement, ne peut pas venir d'un mouvement déjà commencé, & communiqué par une cauſe extrinsèque.

Que le *Matérialiſte* * examine bien, s'il ne ſent pas en lui-même quelque choſe, qui agit par un principe extrinsèque: ſi ſa propre expérience ne le convainc pas de la liberté & du pouvoir de ſe gouverner ſoi-même, & de choiſir à ſon gré: s'il ne jouit pas de quelque eſpèce d'empire inviſible, en vertu duquel il commande à ſes propres penſées; il les envoie dans les lieux particuliers, qu'il leur marque; il leur donne telle, ou telle occupation [b]; il forme tels & tels deſſeins & projets: qu'il examine bien enſuite, s'il y a rien de pareil dans la pure matière [c], quelles que puiſſent être

a. Que l'ame ſoit le principe du mouvement, ou ce qui le commence en nous; c'eſt ce que les Anciens ont ſouvent aſſuré, quoique cette vérité n'ait pas d'ailleurs beſoin de témoignage: *Quelques-uns diſent que l'ame eſt la prémière & la principale cauſe du mouvement*, Ariſtote dans ſon Traité *de l'ame* liv. 1. chap. 2. *L'ame eſt ce qui fait mouvoir les corps en dedans, & elle ſe meut elle-même*, Simplicius. Plotin l'appelle *le principe du mouvement.*

b. L'ame parcourt toute la terre, ce qui qui eſt à l'entour de la terre, & ce qui eſt depuis la terre juſques au ciel, Maxime de Tyr.

c. Quel ridicule argument n'eſt pas celui dont ſe ſert Lucrèce pour prouver la materialité de l'ame. *Lorſqu'il paroit que l'ame remue les membres, arrache le corps au ſommeil*, &c. *choſes, dont aucune ne peut ſe faire ſans quelque attouchement, & l'attouchement ne peut ſe faire ſans corps; ne faut-il pas avouer que l'ame & l'eſprit ſont d'une nature corporelle*, Lucrèce liv. 3. vers 163. Si rien qu'un corps ne peut mouvoir un autre corps, qui meut ce prémier corps? Le corps pourroit auſſi bien ſe mouvoir ſoi-même, que d'être mû par un corps, qui ne reçoit le mouvement d'aucun autre corps.

* L'Auteur entend par ce terme ceux qui ſoûtiennent que l'ame eſt materielle.

être, sa figure & sa grandeur; matière, qui resteroit à jamais immobile dans le lieu, où il lui arriveroit d'être placée, si elle n'etoit poussée & mise en mouvement par quelqu'autre; monument éternel de son inaction, & de son insensibilité, & de son incapacité d'agir. Un agent tel qu'est notre ame [a], qui est le sujet de tant de facultez, peut-il n'être lui-même qu'un simple accident?

Lorsque je commence à me remuer, je le fais pour quelque raison, & en vûe de quelque fin; & pour obtenir cette fin, je concerte en moi-même, s'il en est besoin, les mesures les plus propres à l'acquerir: or cela n'a rien qui ressemble à un mouvement purement machinal & materiel; c'est-à-dire, à la production duquel la seule matière est interessée. Qui peut concevoir, que la matière se meuve par des argumens; & qui a jamais mis les syllogismes & les démonstrations parmi les leviers & les poulies?

Non seulement nous nous déterminons à nous mouvoir, par des raisons qui viennent uniquement de nous-mêmes; mais encore par celles que d'autres personnes nous communiquent dans leurs entretiens, ou dans leurs Ecrits, peut-être même nous déterminons nous uniquement par leurs seuls desirs, & sur leur simple suggestion. Or personne ne peut sans doute s'imaginer, que dans ce cas les paroles prononcées, ou écrites, une foible agitation de l'air, ou quelques coups de plume sur le papier, agissent sur le lecteur, ou sur l'auditeur avec une force naturelle, ou machinale, jusques à lui faire prendre un mouvement particulier, ou à l'empêcher d'en prendre aucun. La raison, la prière, le conseil d'ami, qu'on suppose les seuls motifs de l'action, ne peuvent faire aucune impression sur la matière: un être donc d'une nature toute différente, qui conçoit leur force & leur sens, peut seul agir par de tels motifs.

Ne

a. *L'ame est une chose très subtile: car elle pénètre par-tout*, Thalès chez Diogène Laërce.

Ne voions-nous pas, que dans la converſation une choſe agréablement dite fait tomber ceux qui l'entendent dans des éclats de rire; qu'une incivilité fait mettre en colère; & ainſi du reſte? Ces affections ne peuvent pas être l'effet phyſique des paroles, qu'on prononce; parcequ'elles produiroient infailliblement cet effet, ſoit qu'elles fuſſent entendues, ſoit qu'elles ne le fuſſent pas. On peut encore ſe ſervir de cette comparaiſon pour démontrer que quoique les paroles ne contiennent rien d'agréable, ou d'incivil, ou qu'on croie peut-être avoir entendu des paroles, qui n'ont pas été réellement prononcées; ſi on a pourtant conçû qu'elles le contenoient, ou ſi le ſon eſt différent de ce qu'il devroit être; l'effet ſera toûjours le même. C'eſt donc le ſens des paroles, qui eſt quelque choſe d'immateriel, & qui produit le mouvement des eſprits animaux, du ſang & des muſcles; en paſſant dans l'entendement, & en déterminant ce qui eſt le ſujet des facultez actuelles à agir ſur le corps.

Ceux qui s'imaginent que la matière vient à vivre, à penſer, & à agir d'elle-même, dès qu'elle eſt réduite à une certaine grandeur, dès que ſes parties ſont diſpoſées d'une certaine manière, dès qu'elle reçoit une certaine figure, ou dès qu'elle reçoit les impulſions d'un mouvement particulier: ceux-là, dis-je, feroient fort bien de nous apprendre ce degré de fineſſe, ce changement dans la ſituation des parties de la matière, &c. qui font qu'elle ſe trouve tout-à-coup en vie & penſante; & de nous dire quel eſt préciſément l'inſtant, qui introduit en elle ces importantes propriétez: s'ils ſont dans l'impuiſſance de le faire, & s'ils ne peuvent pas arrêter leurs yeux ſur quelque criſe particulière; c'eſt une marque que ce qu'ils diſent n'eſt guères bien fondé: car s'ils n'ont aucune raiſon d'attribuer ce changement à un degré, ou à une différence, plûtôt qu'à une autre; ils n'ont point de raiſon de l'attribuer à aucune; & ils ſe trouveront dans l'impuiſſance d'alleguer aucune raiſon pour ce changement. De plus, puiſque la grandeur, la figure, & le mouvement ne ſont que des accidens de la matière, & non pas la matière même, & que ſa ſubſtance eſt uni-

uniquement & véritablement la matière; & puisque la substance d'aucune partie de la matière ne diffère point de la substance d'une autre de ses parties; si quelque masse de matière est pensante de sa nature, toute la matière doit l'être. Nous avons vû ailleurs l'impossibilité de cette Proposition.

De-là il résulte donc, que s'il y a une matière pensante; c'est un privilège, qui lui a été accordé; c'est à-dire, que la faculté de penser a été ajoûtée a la nature de quelques-unes de ses parties: ce qui, pour le dire en passant, prouveroit l'existence d'un Etre capable de conférer cette faculté; & après avoir bien considéré l'incapacité d'agir propre à la matière, on ne pourroit s'empêcher de conclurre que cet Etre est tout-puissant. Mais dans le fonds la matière n'est pas susceptible de tant d'excellence; & elle n'est point faite pour pouvoir penser: car puisque cette puissance n'est pas essentielle à la matière; on ne peut rendre cette substance capable de penser, sans en faire une substance d'une nature toute differente de ce qu'elle est. Ce pouvoir de penser ne peut pas venir non plus d'aucune des modifications, d'aucun des accidens de la matière; & par quelle autre raison peut-on rendre ainsi une partie de la matière entiérement différente de l'autre?

Tant s'en faut que les accidens de la matière aient été faits par un Etre supérieur, pour produire la pensée, que même la plûpart d'entr'eux font voir que cette matière n'est point susceptible de la faculté de penser: la seule divisibilité prouve cette vérité: car ce qui est fait pour penser doit être un seul Tout, ou plusieurs Tous joints ensemble: or il est impossible, qu'il y ait une partie de la matière absolument une & indivisible. Il peut se faire à la vérité, qu'il ait plû à l'Auteur de la Nature de former des atomes, dont les parties nous sont réellement imperceptibles, & qui sont les principes des autres corps materiels; mais ils sont, malgré cette imperceptibilité, composez de parties indissolublement unies les unes aux autres. Si le siège de la pensée est dans plu-

ſieurs parties, or il eſt indifférent qu'elles ſe ſerrent de près les unes les autres, ou qu'elles ſoient détachées, ou qu'elles ſoient dans une eſpèce de fluidité; ſi, dis-je, le ſiège de la penſée eſt dans pluſieurs parties; comment eſt-il poſſible qu'il n'y ait pas autant d'eſprits & de ſubſtances penſantes, qu'il y a de parties dans la matière; & dans ce cas la conſéquence, dont nous avons déjà fait mention *, s'offrira encore à nous; ou qu'il n'y ait quelque choſe de nouvellement ajouté à ces parties, pour leur ſervir de centre, pour unir leurs actes, & pour ne faire qu'un Tout de leurs differentes penſées? Or que peut être cette nouvelle ſubſtance, ſi elle n'eſt elle-même un Tout?

La matière ſeule ne peut jamais conſerver des idées abſtractes & générales, telles que ſont la plûpart de celles, que nos eſprits ont [a]: car ſi elle pouvoit réfléchir ſur ce qui ſe paſſe dans elle-même, elle n'y trouveroit ſans doute que des impreſſions materielles & particulières: les abſtractions & les idées métaphyſiques ne peuvent pas être gravées ſur la matière [b]. Comment un être, qui ne ſeroit lui même que materiel, pourroit-il faire des abſtractions de la matière? & pour en venir aux images materielles mêmes, qu'on ſuppoſe ordinairement gravées ſur le cerveau, ou ſur quelcune de ſes parties, & qui rempliſſent, pour ainſi dire, le magaſin de l'imagination & de la memoire, comment l'être, qui parcourt, & qui lit, pour m'exprimer ainſi, les impreſſions & les traces faites ſur le cerveau, ou ailleurs, ne ſeroit-il pas diſtinct de ce

a. Quoique Diogène ait pû voir la table & la taſſe, il ne pût pourtant pas voir, de ſes yeux, les τραπεζότης & κυαθότης † de Platon, Diogène Laërce, dans la *Vie de Diogène* p. 150.

b. Platon, & plus généralement les *Sages*, diſent qu'à la vérité l'ame apperçoit les objets du ſentiment par la médiation du corps; mais qu'il y a *des choſes, qui dépendent d'elle* ſeule, *qui la font réflêchir ſur elle-même*. Diogène Laërce.

* C'eſt-à-dire, que cela prouveroit l'exiſtence d'un Etre capable de conférer cette faculté à chacune de ces parties.

† Termes, que Platon emploia en diſputant ſur les idées, & qu'on ne peut pas bien traduire, à moins qu'on ne voulût dire *tablelé*, & *taſſeté*, comme a traduit l'ancien Interprète François, mais par ces mots Gaulois on n'entend pas mieux la ſignification des mots Grecs; ſi l'on n'entend pas par-là ce qui diſtingue une table & une taſſe de tout autre être.

ce cerveau, ou de cette autre chose, sur laquelle ces impressions sont faites; s'il ne l'etoit pas, ne se contempleroit-il pas soi-même; ne seroit-il pas en même temps le lecteur & le livre? & n'est-il pas aussi impossible à cet être distinct, & qui contemple ces impressions, d'être purement corporel, qu'il l'est au corps d'appercevoir & de penser sans être réuni à une ame? car les sens & les organes, propres à lire & à appercevoir ces caractères, & ces traces faites à l'occasion des impressions causées par les objets extérieurs, seroient absolument necessaires à cet autre être corporel: on introduiroit donc ainsi un nouveau corps organise; & on pourroit faire contre l'ame, & les facultez de ce nouveau corps, les questions & les difficultez proposées contre l'ame, & les facultez du prémier [a].

Si mon ame étoit purement materielle, je n'appercevrois au-dedans de moi les objets visibles & extérieurs que conformément aux impressions, qu'ils font sur la matière. Par exemple, l'image d'un cube, qui est dans mon esprit, ou mon idée d'un cube, devroit toûjours être dans quelque point de vûe particulier, & conforme aux règles de la perspective; & sans cela il me seroit impossible de me le représenter: au lieu que je puis à présent me former l'idée de tout ce qu'il est en lui-même; je puis presque considérer à la fois toutes ses faces, comme s'il étoit, pour ainsi dire, entiérement environné de mon esprit.

Je puis corriger au-dedans de moi les apparences extérieures, & les impressions faites par les objets sur mes sens; & je suis capable de me former d'avance, sur le témoignage & sur l'avis de mes sens, l'idée de ce qui n'existe pas encore dans la matière. En jettant les yeux sur un cercle materiel, j'apprends à me former l'idée d'un cercle, ou d'une figure faite par la révolution d'un raion autour de son centre: mais rappellant d'abord ce qu'en d'autres occasions j'ai appris de la matière, je puis conclurre qu'il n'y a point de par-

[a]. Une telle ame doit être sans doute telle que la fait St. Grégoire Thaumaturge, *Une substance animée, car il seroit absurde de dire l'ame de l'ame.*

parfait cercle materiel: de sorte que j'ai alors une idée, qui me vient peut-être à l'occasion des impressions faites sur moi par les objets extérieurs, mais que je ne puis réellement trouver dans aucun de ces objets. Parceque j'apperçois de fort loin une tour, qui me paroit ronde & petite selon l'impression faite sur mes organes materiels; je ne conclus pas pour cela qu'elle le soit: il y a quelque chose en moi, qui raisonne sur les circonstances de cette perception, qui fait, pour ainsi dire, la leçon à mes sens, & qui corrige l'impression faite sur eux: or ce qui raisonne ainsi doit être supérieur à la matière; puisqu'une ame materielle n'est elle-même capable de recevoir les impressions faites sur elle, que conformément à la nature des organes materiels. On pourroit donner une infinité d'exemples de cette nature. Voiez pag. 86. 87. &c.

Si nous connoissons quelque chose de la matière; c'est qu'elle est une substance sans vie, insensible, & purement passive; & qu'elle agit nécessairement, ou plûtôt qu'une autre substance agit sur elle, conformément aux loix du mouvement & de la gravité; la qualité d'être passive lui est essentielle: & si nous avons quelque connoissance de nous-mêmes, c'est celle, par laquelle nous sommes intérieurement convaincus de notre propre existence & de nos actes, c'est-à-dire, par laquelle nous sommes intérieurement convaincus que nous vivons; que nous avons un degré de liberté; que nous pouvons nous remuer de notre propre mouvement; en un mot, que nous pouvons, dans plusieurs occasions, & par une seule de nos pensées, détourner les effets de la gravité, communiquer à nos esprits un mouvement nouveau, & donner à ce mouvement des directions nouvelles. C'est pourquoi c'est renverser la nature de la matière que de lui attribuer toutes ces proprietez; c'est de la mort faire la vie; c'est changer l'incapacité de penser en faculté de penser; c'est donner à la nécessité la nature de la liberté: or dire que Dieu peut ajoûter à la matière la faculté de penser, de se mouvoir d'elle-même, &c. si on entend par-là, que

que Dieu peut faire de la matière le suppôt de ces facultez, ou la substance à laquelle elles sont inhérentes; c'est dans le fonds la même chose que de dire, que Dieu peut ajoûter la faculté de penser à l'impuissance de penser, le pouvoir d'agir librement à la nécessité, &c. Quel sens y a-t-il dans cette Proposition? Voilà pourtant la contradiction qu'elle devroit renfermer dans la supposition, que la matière conserveroit toûjours sa nature, quoique douée de la pensée.

Cette faculté de penser, dont plusieurs personnes nous parlent comme d'une qualité, ajoûtée par la toute-puissance de Dieu à divers systêmes de matière disposez à la recevoir, doit nécessairement, quoiqu'on l'appelle toûjours ainsi, marquer une substance douée de la faculté de penser: car la faculté de penser toute seule ne suffit pas pour former l'idée de l'ame, qui est elle-même douée de plusieurs autres facultez, telles que sont celles d'appercevoir, de réfléchir, de comparer, de juger, de tirer des conséquences & de raisonner, de vouloir, de communiquer le mouvement au corps, de conserver par sa présence l'exercice des fonctions animales, & de donner la vie: c'est pourquoi tout ce qui est ajoûté à la matière, doit être doué de ces autres facultez: & je laisse entiérement aux personnes, qui ne sont point prévenues, le soin de décider; si la faculté de penser, & les autres, dont nous venons de faire l'énumération, sont simplement les facultez d'une faculté [a]; ou si

[a]. Cela est plus mauvais que *l'ame de l'ame*, dont il est parlé dans Maxime de Tyr, & dans l'endroit que nous venons de citer dans la note précédente: l'Auteur de l'Essai sur *l'Entendement humain* a combattu ce raisounement, ou quelque chose d'approchant: *Demander*, dit-il, *si la velonté est libre, c'est demander si une faculté a une autre faculté, une capacité une autre capacité; question trop grossiére, & trop absurde pour servir de fondement à une dispute, & pour mériter de réponse: car qui ne void, que les facultez appartiennent aux seuls agens, & qu'elles sont les attribues de quelque substance, & non pas les facultez, & les attributs mémes.* Il y a, si ma mémoire ne me trompe, quelque part dans le méme Auteur un autre passage, qui fait autant, ou mieux à mon sujet; mais je ne puis à présent le trouver.

si elles ne sont pas plûtôt les facultez d'une substance [a], qui étant, de leur propre aveu, ajoûtée à la matière, en doit conséquemment être différente.

Si les hommes réfléchissoient sérieusement sur eux-mêmes, je suis assuré qu'ils ne prendroient pas l'ame pour une faculté du corps, ni pour une de ses dépendances; mais ils reconnoitroient, qu'elle est plûtôt placée proprement dans le corps, non seulement afin qu'elle s'en serve comme d'un instrument, & qu'elle agisse par son moien; mais encore pour gouverner par ses propres lumières le corps & toutes ses parties: car je croi que c'est une chose assez évidente, qu'en plusieurs occasions l'esprit gouverne le corps arbitrairement, quoique pourtant l'étendue de son action soit renfermée dans des bornes très étroites: & il est monstrueux de supposer, que ce gouverneur ne soit autre chose qu'une certaine disposition, qu'un accident ajoûté de surcroit à la matière même, qu'il gouverne. Il est vrai, qu'un navire seroit inutile à la navigation, s'il n'étoit pas construit & équippé d'une manière propre à en faire cet usage: mais lorsqu'il a la forme nécessaire; & lorsqu'il est devenu systême de matériaux rangez pour servir à la navigation, ce n'est nullement cet arrangement, qui gouverne; c'est là l'affaire de l'homme, cette substance distinguée du navire, & qui tient le gouvernail; & des matelots, qui font la manœuvre: de même on ne pourroit agir comme fait l'ame sur nos vaisseaux corporels, sans une certaine organisation, & sans une structure de leurs parties propre à cela; mais ces vaisseaux ne sont pourtant pas gouvernez par leur figure, par leurs modifications, ni par quelqu'autre de leurs accidens. La capacité d'être gouverné, ou appliqué à certains usages, ne peut pas être ce qui gouverne, ni ce qui applique à ces usa-

a. Si l'ame est simplement un attribut, ou un accident du corps; comment cet accident a-t-il plusieurs autres accidens; ou comment est-il leur suppôt; comment en a-t-il même de contraires? Comme quand nous disons, *une ame sage & une ame folle*, Sepher Haemuna.

usages [a]. Il faut, qu'il y ait au timon quelque substance distincte, qui gouverne le corps; sans laquelle il iroit à sec, ou il couleroit plûtôt à fonds.

Je suis convaincu par toutes ces raisons, que la matière ne peut ni penser, ni être faite pour penser: car quand la faculté de penser pourroit être ajoûtée à un systême de matière, sans le joindre avec une substance immaterielle [b]; cependant le corps de l'homme n'est pas un tel systême; puisqu'il est constant qu'il ne pense point, & qu'il est organisé de manière à transmettre les impressions, qu'il reçoit des objets sensibles, jusques au cerveau, où il est hors de doute que réside celui qui apperçoit ces impressions, & qui réfléchit sur elles: c'est pourquoi ce qui, dans ce cerveau, apperçoit, pense, veut, &c. doit être certainement le systême de matière, auquel est ajoûtée la faculté de penser. Après avoir donc bien considéré tout ce que nous venons d'avancer, jugez de grace, si, au lieu de dire que cet habitant de nos têtes, que nous appellons l'ame, est un systême de matière, auquel a été ajoûtée la faculté de penser, il ne seroit pas plus raisonnable de conclurre, *que cet habitant est une substance pensante, intimément unie à quelque véhicule materiel très délicat, qui réside dans le cerveau.* Quoique je ne comprenne pas parfaitement, comment une substance pensante & spirituelle peut-être aussi intimément unie à un tel véhicule materiel; cependant je comprends aussi bien cette union, que celle qui est en général entre l'ame & le corps; & peut-être même que la contiguité des parties de la matière; je la comprends du moins beaucoup mieux, que je ne puis comprendre comment une substance pensante peut être ajoûtée à la matière: outre qu'il est plus facile de rendre raison de plusieurs phénomènes

a. *Autre est ce qui emploie à l'usage, autre ce dont on fait usage*, Platon dans son prémier *Alcibiade* pag. 35.

b. Ou *quand la modification de solidité pourroit être ajoûtée à une substance pensante*: or cette façon de s'exprimer, quoiqu'il ne me ressouvienne pas de l'avoir jamais rencontrée ailleurs, & qu'elle soit fort semblable à celle du texte, me plairoit pourtant beaucoup mieux.

nomènes par cette hypothèse, qui, quoique je ne prétende pas la soûtenir avec opiniatreté, se réduit à ceci: 1. L'ame de l'homme est une substance, qui pense, qui est revêtue d'un véhicule materiel, ou plûtôt qui lui est unie, & qui est comme inséparablement mêlée avec lui [a], j'allois presque dire, incorporée. 2. Cette ame & ce véhicule agissent de concert, & ce qui fait impression sur l'un, le fait aussi sur l'autre. 3. L'ame est retenue dans le corps, dans la tête, ou dans la cervelle, par quelque sympathie, ou attraction, qui est entr'elle & son véhicule materiel, jusques à ce que quelque mauvais accident, quelque maladie, ou la décadence de l'homme pendant la vieillesse, fassent tomber le corps en ruine, détruisent la demeure de l'ame, interrompent le cours du penchant mutuel, qui est entr'elle & son véhicule, ou que ce penchant soit peut être changé en une antipathie, qui la force à s'envoler. 4. Par le moien de ce véhicule le mouvement & les impressions sont communiquées dans toutes les parties du corps: mais nous nous étendrons bien-tôt plus au long sur cet article.

VIII. Prop. L'ame de l'homme subsiste après la dissolution de son corps: c'est-à-dire, qu'elle est immortelle.

1. Si elle est immaterielle, elle est indivisible; & elle est par conséquent incapable d'être dissolue & détruite, comme sont les corps [b]. Un tel être ne peut périr que par l'anéantissement; c'est-à-dire, il subsistera toûjours, il continuera toûjours d'être; si un Etre capable de l'anéantir ne l'anéantit par un acte particulier: & s'il y a quelque raison pour nous porter à croire, qu'il se fait à la mort des hom-

a. *Il est digne de notre attention d'examiner, si la faculté active n'est pas un attribut propre à l'esprit; & si la passive n'est pas propre à la matière: de-là on peut conjecturer que les esprits créez ne sont pas entiérement separez de la matière, parcequ'ils sont actifs & passifs. Un pur esprit, savoir Dieu, est seulement actif; la pure matiere est seulement passive; & nous pouvons juger que ces êtres, qui sont l'un & l'autre, sont & spirituels, & materiels*, Locke de l'*Entendement humain.*

b. C'est l'argument, dont Socrate se sert dans Platon. L'ame ne peut pas être *dissolue*; c'est pourquoi elle est *incorruptible*: ce que Cicéron interprète ainsi, *L'ame ne peut être ni separée, ni divisée; donc elle ne peut mourir.*

hommes une telle annihilation; que ceux qui prétendent la ſavoir, nous en faſſent part. L'acte, par lequel une ſubſtance ſeroit réduite à néant, demande ſans contredit la même puiſſance que celui par lequel le néant eſt changé en quelque choſe: & je penſe que ceux qui nient l'immortalité de l'ame prendront leurs précautions avant que d'admettre une telle puiſſance.

2. Suppoſé qu'il fût poſſible que l'ame fût materielle: c'eſt-à-dire, que la matière fût le ſujet des facultez de penſer, de vouloir, &c. cependant puiſque nous ne pouvons pas nous empêcher de ſentir que toutes ces facultez ſont d'une même & ſeule ſubſtance; que les différens actes de l'eſprit ſont les actes de cette même ſubſtance; & qu'ils ſont, chàcun d'eux, individuels & véritablement diſtincts de tout autre acte: il ſuit de-là, que cette matière doit être auſſi parfaitement unie, & auſſi abſolument une dans ſa nature, que puiſſe l'être quelque autre eſpèce de matière, qu'il nous ſoit poſſible de connoitre: or la moindre choſe, qu'on puiſſe avouer après cela, eſt que cette ſubſtance eſt véritablement ſolide, & non pas actuellement diviſible; c'eſt-à-dire, incapable d'être détruite par aucune cauſe naturelle.

Introduire une matière douée de la faculté de penſer, ou actuellement penſante; c'eſt introduire une matière douée d'une propriété nouvelle & contraire à la nature de la matière; & c'eſt introduire une nouvelle eſpèce de matière [a], auſſi eſſentiellement différente de la matière commune & privée de la faculté de penſer, que quelque Eſpèce que ce ſoit diffère de ſon contraire dans l'arbre des prédicamens; & que le corps même diffère de l'eſprit: car un être doué de la faculté de penſer, & un autre, qui en eſt privé, différent auſſi eſſentiellement que les êtres corporels diffèrent des in-

a. Lucrèce liv. 3. vers 238. ſemble ſe mettre à couvert de cette objection, *On a déjà découvert une troiſième nature de l'eſprit: & cependant toutes ces trois natures ne ſuffiſent pas pour créer le ſentiment*, &c. *il eſt donc néceſſaire de lui en attribuer une quatrième: mais elle n'a abſolument aucun nom.*

incorporels. Si cela eſt ainſi, la matière penſantę doit continuer à penſer, ou juſques à ce qu'elle ſoit anéantie, ou juſques à ce qu'il ſe faſſe une tranſmutation d'une eſpèce en une autre: or avoir recours à l'attente de l'un, ou de l'autre de ces deux changemens, c'eſt ſe réduire à attendre que la toute-puiſſance vienne au ſecours d'une fort mauvaiſe cauſe.

Si on diſoit, que Dieu peut en vertu de ſa toute-puiſſance ajoûter une quatriême dimenſion à certaines parties de la matière; je ne diſputerois pas peut-être alors l'étendue du pouvoir divin: mais je pourrois néanmoins ſoûtenir, que la matière, qui exiſteroit avec quatre dimenſions, ſeroit eſſentiellement différente de celle qui ne peut pas exiſter avec ces quatre dimenſions, & qui ne peut exiſter qu'avec trois; & je pourrois ſoûtenir encore, que la matière, qui auroit ces quatre dimenſions, devroit toûjours reſter telle; parcequ'aucune ſubſtance ne peut pas être changée en une autre ſubſtance eſſentiellement différente; & nous n'en connoiſſons aucune, qui ſuivant l'ordre de la Nature ceſſe entiérement d'exiſter, & qui ſoit anéantie.

3. Nous allons donner à la preuve, qui ſuit, la forme d'une objection, & de ſa réponſe; parceque donner la ſolution de la principale difficulté, qu'on peut propoſer contre une opinion, c'eſt une preuve excellente de ſa vérité.

Object. Il ſemble qu'il ne ſoit pas eſſentiel à l'ame de penſer, mais ſeulement d'avoir la faculté de penſer dans de certaines circonſtances: car elle ne penſe point, lorſqu'elle eſt enveloppée dans le prémier germe de l'homme, dans le ventre de la mère, peut-être dans la prémière enfance, pendant le ſommeil, ou pendant un évanouiſſement: la raiſon de cela ſemble venir des circonſtances où ſe trouve le corps, qui n'eſt pas aſſez étendu, ni diſpoſé comme il faut; ou qui pendant quelque temps emploie uniquement ſes eſprits à digérer les alimens, qu'il prend, ou à remplir les fonctions de l'œconomie animale, ou dont les parties ſont dérangées, & les

les passages si bouchez par quelque attaque extérieure, ou par la force de quelqu'ennemi qui est entré dans le corps, que le sang & les autres fluides ont peine à circuler, ou qui reçoit quelqu'autre semblable impression contraire à sa nature. C'est pourquoi la question, dont il s'agit, n'est pas de savoir, si l'ame est materielle, ou non; moins encore si elle sera anéantie à la mort: il s'agit de savoir, quelle que soit sa nature, ou son sort à venir, si une ame, qui cesse de penser, quand le corps n'est pas bien disposé pour cela, puisse aucunement penser, lorsque le corps est entiérement dissolu, & que cette dissolution ôte à l'ame les occasions de le faire agir, & d'agir par son moien [a].

Rép. Parceque nous ne pouvons pas entiérement répondre à cette objection, jusques à ce que nous soions entrez plus avant dans la nature d'une substance spirituelle, & du lien qui unit l'ame avec le corps; il ne faut pas croire pour cela qu'il soit absolument impossible d'y répondre; & encore moins, quand il n'y auroit simplement que moi qui n'en pusse pas donner la solution: mais on peut même en faire un argument en faveur de l'immortalité de l'ame.

On ne peut nier, que l'ame ne soit un être borné; c'est-à-dire, un être, qui agit sous de certaines limitations: ces limitations sont différentes en différens temps; son activité & ses facultez sont combattues par des obstacles plus puissans dans certaines occasions, que dans d'autres; sur-tout pendant le sommeil, ou un évanouissement: à mesure que ces obstacles sont éloignez, elle commence à agir avec plus de connoissance & de liberté: si sa demeure donc, si sa prison dans le corps, peut être regardée comme une limitation générale & très considérable; pourquoi n'accorderoit-on [b] pas qu'elle est en état d'agir avec plus de clarté & plus librement; même avec le plus de clarté & de liberté,

a. Si Lucain liv. 3. vers 39. entend par *le sentiment* toute sorte d'appréhension & de connoissance, il n'y a point de lieu à cette disjonction: *ou la mort ne laisse aucun sentiment à l'esprit, ou elle n'est rien elle-même:* car si la prémière partie de cette assertion est véritable, la seconde en suit d'elle-même.

b. *Comme relâché de sa longue prison*, dit Senèque en parlant de l'esprit.

té, dont elle eſt capable, lorſque cette limitation ne ſubſiſtera plus, & que cet obſtacle ſera entiérement levé? tandis qu'elle reſte dans le cerveau, elle ne peut, pour m'exprimer ainſi, entrevoir qu'à travers peu d'ouvertures; c'eſt-à dire, qu'elle ne peut recevoir les perceptions des choſes, que par le moien des nerfs & des organes, qui ſont les inſtrumens du ſentiment: mais ſi quelcune de ces avenues eſt fermée, elle a, pour un certain temps, l'uſage de cette branche de ſes connoiſſances de moins qu'elle n'avoit auparavant. Si les traces faites dans le cerveau, quelle que ſoit leur nature, & quel que ſoit le lieu, où elles ſont gravées; ſi ces traces, dis-je, qui ſemblent cauſer la mémoire & les images des objets extérieurs, ſont remplies, ou effacées par quelques vapeurs, ou obſcurcies de quelque autre manière, l'ame ne peut lire ces caractères juſques à ce que ces nuages ſoient diſſipez; parcequ'elle ne peut lire ce qui n'eſt pas liſible, & que dans le fonds elle ne peut alors faire abſolument aucune lecture: or puiſque l'eſprit eſt obligé, même dans les réflexions abſtractes, de ſe ſervir de paroles [a], ou de quelqu'autre eſpèce de ſignes, pour fixer ſes idées, & pour les rendre, s'il eſt permis de m'exprimer ainſi, ſi traitables & ſi immobiles, que l'ame puiſſe les parcourir, les comparer, &c. & puiſque cette eſpèce de langage n'eſt fondé que ſur la mémoire; tandis que l'exercice de cette mémoire eſt ſuſpendu, l'uſage de ce langage, & tout ce qui en dépend, eſt en même temps détruit.

Voilà là condition préſente de notre ame; & voilà en quelque manière la raiſon pourquoi elle ne penſe point dans un profond ſommeil, &c. mais il ne ſuit pas de-là, que l'ame ne puiſſe ni ſubſiſter, ni agir, lorſque ſa puiſſance d'agir eſt moins reſſerrée. Une ſubſtance, qui eſt renfermée dans le

a. L'eſpèce des animaux, qui ne parlent point, ne raiſonnent point; mais ceux qui font l'un, font auſſi l'autre. C'eſt pourquoi *l'animal, qui parle*, en Hébreu חי מדבר, & en Arabe נאטק, eſt un animal raiſonnable: & le terme Grec λόγος eſt également pris pour la *parole* & pour la *raiſon*, comme allant enſemble.

le corps, & qui ne peut agir que conformément aux moiens, que celui-ci lui fournit, peut maintenant comme par deux fenêtres [a] appercevoir les objets par le moien de deux yeux, parceque le corps n'en a pas davantage: elle pourroit sans doute voir avec quatre, si le corps en avoit autant, s'ils étoient bien placez, & s'ils étoient bien disposez pour cela: & si sa demeure étoit toute yeux, & percée de tous côtez, l'ame aussi pourroit voir de toutes parts. De même en général une substance, qui connoit à présent plusieurs objets par l'impression, qu'ils font sur l'extrémité des nerfs, & par le moien de nos organes; & qui dans sa condition présente, & dans son union actuelle avec le corps, ne peut les connoitre d'aucune autre manière, peut malgré cela les connoitre immédiatement, ou par d'autres mediums, lorsqu'elle vient à être relâchée de cette prison [b]. L'ame, qui est à présent forcée à raisonner comme elle peut avec le secours des paroles & des signes des choses, raisonnera peut-être alors sur l'intuition des choses mêmes, & elle emploiera un langage plus spirituel, & plus composé d'idées. Je soûtiens, qu'il n'est pas impossible que cela arrive; personne donc n'est fondé à avancer que cela n'est point; l'expérience nous apprennant sur-tout, que l'ame est bornée; que ses limitations sont différentes; & que nous ne connoissons pas assez parfaitement la nature de l'esprit, pour décider comment se font ces limitations: nous ne pouvons dire, par conséquent, jusques où ces limitations peuvent aller, ni quand elles peuvent être retranchées: cela suffit pour détruire la force de l'objection.

Mais de plus, un homme, qui s'éveille, ou qui revient à soi, après un évanouissement, or cette expression renferme ce que je vai ajoûter; cet homme, dis-je, connoit d'abord ce changement; & il sait qu'il a la même ame, qu'il avoit

a. *Car véritablement les sens sont les fenêtres de l'ame* *, St. Basile.

b. *Elle passe ses jours sur le théatre de l'Univers, immaterielle & incorporelle*, Philon Juif.

* Maxime de Tyr Dissert. 28. dit, *que les sens sont placez comme dans le vestibule de l'ame.*

avoit avant son sommeil, ou son évanouissement. Je supposerai, comme doit faire l'Auteur de l'objection, que cet homme sent intérieurement, qu'il n'a point pensé du tout pendant cet intervalle; c'est-à-dire, qu'il n'auroit pas pû penser moins, si son corps eût été mis en pièces, ou réduit en poudre: car il n'y a pas une plus grande privation de la pensée, que celle de ne point penser du tout. De-là je conclus, que l'ame conserve une faculté de penser, &c. même pendant les indispositions du corps, pendant lesquelles elle ne pense pas plus, que si le corps étoit entiérement détruit; & qu'elle peut par conséquent la conserver, & qu'elle la conservera en effet après la destruction du corps. Si cela est ainsi, pourquoi cette faculté est-elle donc conservée? Certainement ce n'est point, afin qu'il n'en soit plus fait aucun usage: l'Auteur de la Nature n'a pas accoûtumé d'agir de cette manière. On peut donc répondre à l'objection par ce dilemme. Ou l'ame pense pendant le sommeil & pendant les évanouissemens, ou elle ne pense point. Si elle pense, l'objection est sans fondement: & si elle ne pense point alors, de cette privation de pensée suivent les véritez renfermées dans le raisonnement, que nous venons de faire.

Si nous supposions que l'ame est naturellement faite pour animer quelque corps; & qu'elle ne peut ni exister, ni agir après une entière separation de la matière, à laquelle elle est unie; il s'ensuivroit de-là, que ce que nous appellons mort, la réduiroit à un état d'insensibilité & d'inaction absolues, qui seroient équivalentes à une entière privation d'existence: car le corps, qui lui seroit d'une aussi absolue nécessité, qu'on le supposeroit, n'est peut-être qu'un véhicule délicat, qui habite avec elle dans le cerveau, suivant l'hypothèse que nous avons établie ci-dessus; & à la mort ce véhicule s'envole avec l'ame. Une telle supposition ne fait pas beaucoup contre les réponses, que nous avons données à l'objection, ni contre l'état de l'ame après la mort. Je n'apperçois, je l'avoue, aucune absurdité, ni aucune contra-
diction

diction dans cette hypothèse; & cela va m'engager à tâcher de l'expliquer un peu plus au long.

Nous sommes sensibles à plusieurs impressions materielles, c'est à-dire, faites sur nous par quelques objets materiels: & nous sommes convaincus de la réalité de ces sortes d'impressions. Il faut qu'il y ait par conséquent au-dedans de nous quelque matière, qui d'abord qu'elle est mise en mouvement, & qu'elle reçoit les impressions faites sur elle, soit immédiatement apperçûe de l'ame: & par une seconde conséquence, il faut que l'ame soit immédiatement & intimement unie à cette matière; & que la rélation, qui est entr'elles, soit différente de celle qui est entre l'ame & les autres parties du corps. Supposons à présent que cette matière ne soit autre chose qu'une espèce de véhicule délié & subtil [a]; que l'ame anime immédiatement; avec lequel elle sympathise; par lequel elle agit, ou on agit sur elle; auquel elle est unie inseparablement, & aussi essentiellement qu'à sa propre vie; supposons en second lieu, que ce véhicule animé fait sa demeure dans le cerveau, parmi les racines de nos nerfs: supposons que quand quelques impressions sont faites sur les organes de nos sens, & sur les parties de notre corps; les effets de ces impressions sont portez, pour ainsi dire,

a. Ainsi Hiéroclès distingue *notre corps lumineux*, & *le char délié de l'ame*, de ce qu'il appelle *notre corps mortel*, auquel le prémier communique la vie. *Le corps mortel est joint à notre corps lumineux*, dit cet Auteur: il appelle aussi ce corps subtil *un corps animé*, & *un char spirituel*. Il y a dans *Nischma Chajim* beaucoup de choses touchant ce corps subtil, dont l'ame est enveloppée, & dont elle n'est jamais separée selon une vieille tradition. Menassé ben Israel nous en donne en général une idée dans ces paroles: *C'est un corps extrémement subtil, dont l'ame se revêt avant qu'elle entre dans le monde.* Et ensuite: *Les ames sont dans leur prémière création, liées à des corps subtils, spirituels de leur nature, célestes, qu'on ne peut appercevoir par le sens de la vûe, & ces ames ne se séparent point de ces corps subtils: elles sont spirituelles pour toûjours, & avant qu'elles entrent dans le corps, & tandis qu'elles lui sont jointes; & après qu'elles en sont separées*: long-temps avant lui Saadias joignoit à l'ame *une substance subtile*, qu'il disoit être *subtilisée, ou plûtôt rendue pure, --- par les révolutions* *, &c.

* *Révolution* dans le sens Rabbinique par rapport aux ames signifie Metempsycose.

dire, par les nerfs jusques à l'endroit d'où ils tirent leur origine, & où résident l'ame & son véhicule; & qu'ils communiquent à celui-ci leurs différens mouvemens & leurs diverses vibrations; c'est-à-dire, qu'ils font impression sur ce véhicule par leur mouvement, ou par leur penchant au mouvement; de manière que l'ame, qui y réside d'une façon particulière, & qui est comme répandue dans toutes ses parties, sent d'abord ces mouvemens & ces impressions: supposons en dernier lieu, que ce véhicule est si bien gardé & environné par le corps, que les objets extérieurs ne peuvent parvenir jusques à lui; qu'il ne peut être mis en mouvement que par le moien des nerfs; & que l'ame n'a point, par conséquent, d'autre moien de connoitre les objets extérieurs, ni d'avoir aucune correspondance avec eux. Comme nous supposons, que l'ame est instruite de cette manière de ce qui se passe hors de son corps, supposons d'un autre côté, qu'en mettant en mouvement son propre véhicule, elle peut communiquer le mouvement aux esprits animaux & aux nerfs contigus, & remuer par-là tout le corps; j'entends, lorsqu'il n'y a rien qui l'empêche de se mouvoir: supposons en second lieu, que l'ame sent, & découvre par le moien de son véhicule, les traces, les images, les impressions, qui ont été faites de manière, ou d'autre, sur l'imagination, & qui causent le souvenir des mots & des choses; j'entends encore, lorsque ces traces ne sont ni remplies par quelqu'autre chose, ni obscurcies par des vapeurs, ou lorsqu'il y a réellement de telles traces gravées sur l'imagination: enfin supposons, que si dans ses plus abstraits & plus purs raisonnemens, & dans ses actes les plus spirituels, l'ame a besoin de la matière, elle se sert de ce véhicule, parceque c'est là le corps materiel le plus à sa portée, parcequ'il l'accompagne toûjours, & parcequ'elle se sert de lui dans tous ses actes: or ces différentes suppositions sont faciles à comprendre; & elles ne sont pas difficiles à admettre; puisqu'il paroit par plusieurs symptômes, qu'il est très probable que

la matière, à laquelle l'ame eſt immédiatement préſente, & qui eſt ſa véritable habitation *, n'eſt pas proprement tout notre corps groſſier & materiel; mais que c'eſt au contraire quelque corps ſubtil, placé, comme je l'ai dit, dans la region du cerveau: car c'eſt là, où nous éprouvons que vont ſe rendre toutes les communications des eſpèces ſenſibles; & où, dans la réflexion, nous nous trouvons toûjours nous-mêmes. Quand nous perdons quelcun de nos membres; l'ame perd à la vérité l'occaſion de s'en ſervir, & d'entretenir correſpondance avec lui, ou avec les objets extérieurs par ſon moien; mais elle ne s'apperçoit d'aucune diminution dans elle-même: & quoique le corps, du moins la plûpart de ſes parties, ſoit dans un flux & reflux conſtant, & dans un changement continuel; cependant je ſai que la ſubſtance, qui penſe à préſent au-dedans de moi, ou plûtôt qui n'eſt autre choſe que moi-même, eſt encore, malgré tous les changemens arrivez dans mon corps, la même qu'elle étoit il y a plus de cinquante ans; & qu'elle a toûjours été depuis, que je jouois dans un tel pré, que j'allois à une telle école, que j'étudiois dans une telle Univerſité, que je faiſois tels & tels exercices, &c [a]. &, ſi vous voulez bien me pardonner ce terme de l'école, je ſens que l'*Egoïté* de moi reſte toute entière [b].

Nous allons répondre maintenant à l'objection; & appliquer tout ce raiſonnement à notre ſujet. Pourquoi notre ame n'apperçoit-elle pas les objets extérieurs pendant le ſom-

a. *De ce que nos corps s'écoulent, croiſſent, ou diminuent journellement, ſuit-il que nous ſoions autant d'hommes différens, qu'il ſe fait de changemens en nous? Etois-je un autre homme lorſque je n'avois que dix ans; en étois-je un autre lorſque j'en avois trente; en étois-je un autre lorſque j'en avois cinquante; en ſuis-je un autre maintenant que j'ai la tête entiérement couverte de cheveux blancs?* St. Jérôme: cela doit pourtant être, ſi nos ames ne ſont rien de diſtinct de nos corps.

b. Cicéron ſe ſert de la même manière de *Lentulité*, & *Appiété*, quoique dans un ſens un peu différent.

* *Schekinah*, qui eſt le mot emploié dans le Texte, dérivé de l'Hébreu שכן. ſignifie, *tente*, *demeure*, *tabernacle*, &c.

ſommeil, ou pendant le temps d'un évanouiſſement? C'eſt parceque les paſſages ſont devenus impraticables; parceque toutes les fenêtres du véhicule ſont fermées; parceque les nerfs étant embarraſſez & rendus en quelque manière inutiles pour quelque temps, ne peuvent pas tranſmettre & faire ſavoir à l'ame les impreſſions faites ſur eux. Pourquoi l'ame ne penſe-t-elle pas à quelque choſe; pourquoi ne raiſonne-t-elle pas ſur quelque objet? C'eſt parceque tous les veſtiges laiſſez ſur l'imagination, & par le ſecours deſquels le ſouvenir des objets eſt conſervé, ſe trouvent alors étouffez, pour ainſi dire, & dérangez: parceque le ſouvenir des objets, dont elle a accoûtumé de ſe ſervir comme des cauſes objectives de ſes opérations, celui des paroles mêmes & des autres ſignes des materiaux, qu'elle emploie en raiſonnant, & en liant les conſéquences, qu'elle tire avec les principes d'où elles ſont déduites; ce ſouvenir, dis-je, eſt ſuſpendu; il eſt même perdu pour quelque temps: ainſi donc les tables de l'ame, permettez la métaphore, étant couvertes, ſes livres fermez, & ſes outils ſerrez; elle ſe trouve deſtituée de tout ce qui l'aide à raiſonner: il ne s'offre à elle aucun ſujet capable d'exercer ſes penſées, parcequ'elle a alors fort peu d'occaſion, peut-être même n'en a-t-elle aucune, d'appercevoir, pour en faire les objets de ſa contemplation, des ſujets plus ſublimes & plus rafinez.

Enfin, ſi on demande, pourquoi on doit croire que l'ame penſe, qu'elle apperçoit, qu'elle agit après la mort; quoiqu'elle ne le faſſe pas pendant le ſommeil, &c. on doit répondre, que c'eſt parcequ'elle eſt délivrée, à ſon élargiſſement du corps, & de ce qui la tenoit priſonnière, & qui cauſoit ces fréquentes interruptions, & de ces conſidérables limitations, qui la reſſerrent ſi fort dans ſa condition préſente: quand elle ſera miſe en liberté, & qu'avec ſon véhicule elle prendra ſon eſſor vers les voutes azurées, elle ſera alors ſuſceptible des impreſſions immédiates des objets extérieurs: pourquoi donc les impreſſions faites ſur les nerfs, qui remuoient ici bas ce véhicule & l'ame, qui y eſt renfermée, pour-

pourquoi, dis-je, n'agiroient-elles pas immédiatement sur lui, lorsqu'elles seront faites immédiatement sans le moien des nerfs? Les mains, qui touchent un objet par le moien d'un bâton, peuvent certainement mieux le toucher par un attouchement immédiat & sans le secours de ce bâton. Bien plus, qui nous empêche de croire, que l'ame ne puisse alors recevoir les impressions d'un plus grand nombre d'objets, qu'elle ne fait à présent; & avoir plus de connoissances qu'elle n'en a; puisqu'étant de toutes parts exposée aux influences de ces objets, elle pourra non seulement être mûe par les objets visibles précisément aux extrémitez des nerfs optiques, ou par les sons au bout des nerfs, qui aboutissent au timpan, &c. mais encore elle pourra être comme toute yeux à l'égard des objets visibles, toute oreilles à l'égard des sons, &c. Pourquoi n'embrasserions-nous pas encore d'autant plus volontiers cette opinion, qu'elle sera alors susceptible des plus legères impressions, & du contact immédiat de la matière éthérée; & par conséquent en état de connoitre un plus grand nombre d'espèces d'objets, qu'il ne nous est à présent possible de connoitre nous-mêmes? or cela étant ainsi, pourquoi enfin ne pourrions-nous pas soûtenir que ses autres qualitez, telles que sont ses facultez de raisonner, de communiquer ses pensées, &c. seront proportionnées à la facilité, qu'elle aura de multiplier ses connoissances? Il n'y a rien d'impossible dans tout cela; il n'y a donc rien qui ne puisse fort bien arriver.

Si nous faisons attention à ce qui se passe journellement dans la Nature, nous verrons que plusieurs choses arrivent par des voies, que nous ne comprennons pas, & que nous ne pouvons pas comprendre: cette ignorance doit par conséquent nous convaincre, qu'il peut y en avoir un plus grand nombre: & par une seconde conséquence, quoique nous fussions dans l'impuissance de donner la solution de l'objection, que nous avons en main, & quoique tout ce que nous avons supposé ici fût rejetté comme chimérique; cela ne doit pas être un préjugé contre l'immortalité de l'ame,

me, ſi nous avons ſeulement une bonne raiſon pour en établir la croiance.

Mais ſi nous pouvons paſſablement, & c'eſt là tout ce que nous ſommes en état de faire dans notre condition préſente, donner raiſon des difficultez, qu'on nous objecte, & qui ſont ſans contredit les plus grandes qu'on puiſſe propoſer ſur cette matière; & ſi nous faiſons voir, qu'elles ne détruiſent pas l'immortalité de l'ame: cela donne un nouveau degré de force aux argumens, que nous alléguerons pour la prouver, ſi cela n'en eſt pas même un très fort. J'eſpère que nous l'avons déjà fait: ou ſi nous n'avons pas directement répondu à tous les membres de la Propoſition, il eſt facile d'y remédier en faiſant une application particulière de tout ce que nous avons dit en général.

4. Nous pouvons déduire l'immortalité de nos ames de la Nature même de Dieu: car s'il eſt, comme on n'en peut pas douter, un Etre parfait; il ne peut, comme tel, faire quelque choſe de contraire à la droite & à la parfaite raiſon: il eſt donc impoſſible qu'il ſoit la cauſe d'un être, ou de la condition d'un être, dont l'exiſtence repugneroit à cette raiſon: ou, ce qui revient au même, il eſt impoſſible qu'il n'agiſſe pas raiſonnablement avec les êtres, qui dépendent de ſa puiſſance. Si nous ſommes donc au nombre de ces êtres; & ſi la mortalité de notre ame repugne à la droite raiſon, c'eſt aſſez pour devoir être convaincu qu'elle eſt immortelle: nous pouvons en avoir une certitude auſſi infaillible, qu'il nous ſoit poſſible d'acquerir par l'uſage de nos facultez; c'eſt-à-dire, qu'il n'y a rien dans la Nature, dont nous puiſſions être plus aſſurez, que nous devons l'être de cette vérité: or ce qui nous reſte à faire, c'eſt de voir, ſi la mortalité de l'ame eſt contraire, ou non, à la droite raiſon.

Ce n'eſt point faire tort à un être, que de le produire dans un état de félicité ſolide, véritable, exempte de peine: ce n'eſt pas non plus lui faire tort, que de le créer dans un état de félicité mêlée, pourvû que ſon malheur ſoit infailliblement

failliblement au-dessous de son contraire; & que cet être ne souffre pas plus qu'il ne choisiroit de souffrir pour obtenir la félicité unie à son malheur. Ce n'est pas, en troisième lieu, faire tort à un être, que de le créer sujet à plus de misère que de bonheur; si cet être reçoit le pouvoir d'éviter la misère; ou d'en éviter du moins autant qu'il en faut, pour empêcher que le total de malheur n'excède pas celui, qu'on consentiroit de souffrir plûtôt que de perdre la proportion de félicité attachée à ses peines. Le seul cas, où en le créant on puisse par conséquent faire tort à un être, seroit de le créer malheureux nécessairement, sans remède, sans récompense, ou sans mettre aucun contrepoids à sa misère [a]: & ce cas est dans le fonds si choquant & si directement opposé à la raison, que cette seule pensée revolte un homme raisonnable, & qui fait usage de ses lumières naturelles: châcun peut entrer assez avant dans l'idée de la nature, de la raison, & de la justice, pour avouer que ces propositions sont des véritez incontestables.

Or celui qui fait l'ame de l'homme mortelle, doit avouer une de ces deux choses; ou que Dieu est un Etre déraisonnable, injuste & cruel; ou que personne dans cette vie, qui est l'unique selon l'adversaire, n'a pas en partage une plus grande proportion inévitable de misère, que de félicité. Avancer la prémière de ces deux Propositions seroit contredire une vérité, que je me flatte avoir mise hors de tout doute. Je puis pourtant ajoûter ici, que ce seroit entretenir une si indigne & si impie notion de l'Etre suprême, que personne ne voudroit l'entretenir, sans un très grand fondement, du dernier des hommes; & que l'homme même, qui deffend cette opinion, sait certainement être fausse: car il

a. Ce passage, qui est dans *Sepher Ikkarim*, contient à-peu près ce qui a été dit ici: *Ceci est connu, qu'une chose, dont l'existence est bonne, doit exister; & la chose, dont l'existence est mauvaise, n'est pas digne d'exister: & celle, dont l'existence est mêlée de bien & de mal, si le bien prévaut, elle est digne d'exister; & si le mal prévaut, elle n'est pas digne d'exister.*

il ne peut s'empêcher de voir & de reconnoitre plusieurs exemples incontestables de l'équité & de la bonté de Dieu, dont on ne verroit pourtant pas un seul, si la cruauté & l'injustice entroient dans le caractère de l'Etre suprême; puisqu'il a le pouvoir de satisfaire parfaitement ses inclinations, & qu'il est un Etre uniforme de sa nature. Avouer le second membre du dilemme; ce seroit donner un démenti à l'Histoire universelle du Monde, & même au sentiment intérieur de tous les hommes. Considerons bien les terribles effets de tant de guerres, & de toutes les cruelles désolations, dont nous lisons le détail: quels Tyrans n'y a-t-il point, ou n'y a-t-il pas eu dans le Monde, qui, du moins dans les accès de leur fureur, se sont fait un divertissement des tourmens & des agonies des hommes semblables à eux [a]: dans quel esclavage le Monde n'est-il pas réduit [b]; & comment les hommes se sont-ils laissez plonger dans ce pitoiable état? combien d'hommes ont-ils été ruinez par des accidens imprévus: combien d'autres ont-ils péri par l'iniquité des Juges, des Loix, & des témoins, &c. [c] combien de

a. *C. Cæsar -- fit mourir, & il fit tourmenter -- des Senateurs & des Chevaliers, non pour en arracher les confessions, mais par pur plaisir: il les faisoit ensuite décapiter ---. Il les avoit tourmentez par tout ce qu'il y a de plus triste dans la Nature*, &c. *L'homme, qui est un être si sacré, est pourtant à présent mis à mort par plaisir & par divertissement*, Senèque.

b. Autrefois on mettoit les esclaves au nombre des bêtes: *Car tu n'es pas une femme, ni tu n'es pas du nombre des hommes*, Euripide. Quelquefois on les prennoit simplement pour des outils & pour des instrumens: *Car l'esclave est un instrument animé; & un instrument inanimé est un esclave*, Aristote daus son *Ethique* liv. 8. chap. 11. §. 6. Je me servirai, pour tracer la malheureuse condition des esclaves, des propres paroles de Platon: *Faire injustice, n'est pas le vice d'un homme, mais de quelque esclave, à qui il seroit meilleur de mourrir que de vivre: quiconque est accablé d'injures, & couvert d'ignominie, ne peut ni s'aider soi-même, ni avoir soin d'autrui.*

c. Ces *calamitez horribles & incroiables*, que les * *Publicains* avoient attirées sur les villes d'Asie, sont en trop grand nombre, pour que nous en donnions ici l'énumeration,

* Il me semble que l'Auteur auroit pû leur ajoûter aussi nommément les *Usuriers*; car il sont mis ensemble dans l'endroit de Plutarque cité dans cette note: en effet comment les seuls *Publicains* auroient-ils pû causer tous les maux, dont cet Auteur y fait l'énumération?

de personnes ne sont-elles pas nées avec des maladies incurables, ou avec leurs principes, ou avec les causes physiques des plus vives douleurs : combien d'autres sont-elles nées avec des infirmitez, qui ont rendu tout le reste de leur vie misérable: combien d'enfans n'ont-ils pas reçû une pauvreté & des chagrins invincibles pour tout héritage de leurs pères ? Les exemples de ces calamitez sont sans nombre: mais pour nous mieux former l'idée de la condition des hommes ici bas ; réfléchissons sur ce trait d'Histoire rapporté par Strabon, par Polybe, & par Plutarque. Ces Auteurs nous apprennent, que P. Emile, un des meilleurs d'entre les Romains, saccagea & détruisit, par ordre du Senat, soixante & dix villes à une heure marquée, & lorsqu'elles ne s'y attendoient pas; & qu'il mena en esclavage cent cinquante mille personnes innocentes, & vendues uniquement pour paier les impitoiables soldats, qui leur servoient de bourreaux. Parcourons les rélations, que Diodore nous a laissées des mines d'or, qui étoient sur les confins de l'Egypte; & pensons à la malheureuse condition de ceux qui y travailloient, qui n'étoient pas simplement des criminels, ni des prisonniers de guerre; mais des citoiens, que la calomnie & la tyrannie avoient releguez, peut-être pour avoir été trop bons, dans ces lieux de tourmens & d'horreur, souvent avec tous leurs parens & toute leur malheureuse famil-

ration ; mais on en peut voir quelque chose dans Plutarque *Vie de Luculle* tom. I. p. 504. exemple, pris d'entre mille, qui pourra pourtant suffire. On peut regarder comme une véritable fureur, *de punir les plus grandes vertus, comme les plus grands crimes*, selon l'expression de Valère Maxime liv. 5. chap. 3. §. 3. *Externorum*, lorsqu'il parle du cas de Phocion; mais cette fureur a été fort commune; & on a plusieurs fois souffert même à cause de sa vertu. Ochus fit cruellement mourir *Ocha sa sœur -- & son grand-père avec plus de cent de ses fils, ou petit-fils, -- quoiqu'il n'en eût reçû aucun tort; mais parcequ'il voioit qu'ils avoient parmi les Perses une grande réputation de probité & de courage*, Valère Maxime liv. 9. chap. 2. §. 7. *Externorum*. Après que Senèque a loué l'exemple de Græcinus Julius, que Tacite appelle Julius Græcinus, & qui étoit père de Julius Agricola, il ajoûte que C. *Cæsar le fit mourir uniquement, parcequ'il étoit plus homme de bien, qu'il n'étoit convenable à quelcun de l'être sous un Tyran.*

mille [a]: ou jettons enfin un coup d'œil sur la servitude, telle qu'elle est dépeinte par Pignorius. Pour passer sous silence, les Tyrans de Sicile, celui de Magnésie, Apollodore [b], & plusieurs autres que l'Histoire fournit en grand nombre; jettons les yeux sur les terribles proscriptions, qui furent faites parmi les Romains [c], & sur les regnes de la plûpart de leurs Empereurs, sans en excepter même plusieurs Empereurs Chrétiens, qui furent plus sanguinaires que le lion Libyen, ou que le tigre d'Hyrcanie. Lisons les sanglantes & injustes persécutions rapportees par Ammian Marcellin: & parmi cent autres arrêtons nous à celle d'Eusèbe [d]. Le moindre mot dit à l'oreille, le plus leger soupçon, attiroient alors à un homme la question, & des tourmens inconcevables. Il y eut même des temps, où les rêves furent pris pour des trahisons, & où on osoit à-peine avouer, qu'on eût jamais dormi [e]. Quelles punitions inhumaines n'étoient point usitées parmi les Perses [f]; qui après avoir été ordonnées d'une manière arbitraire, s'étendoient souvent sur toute une famille & sur toute la parenté, quoiqu'elle n'eussent trempé dans aucun crime [g]. Mais au lieu d'entrer dans le détail des supplices, qu'ont souffert ceux qu'on a brulez, crucifiez, rompus sur la roue, empalez, joints

avec

a. *Qui étoient tombez dans le malheur par des calomnies atroces, & mis en prison par fureur quelquefois seuls, & quelquefois avec toute leur parenté*, &c.

b. Dont Cicéron fait mention avec Phalaris; il étoit Tyran de Cassandrie, & il est représenté par Polyen, dans ses *Stratagêmes* liv. 6. chap. 7. comme *étant de l'humeur la plus sanguinaire, & le plus cruel de tous ceux qui avoient exercé la Tyrannie & chez les Grecs, & chez les Barbares.* Cependant Elien *Var. Hist.* liv. 14. chap. 41. dit, *qu'enflammé & échauffé par le vin, ce Tyran devenoit encore plus cruel*, &c.

c. St. Augustin dit de la paix de Sylla après la défaite de Marius, *que cette paix disputa à la guerre même le prix de la cruauté, & qu'elle l'emporta.*

d. *Qui fut si fort tourmenté, que les membres manqueient aux supplices, & qui, implorant la justice du ciel, resta immobile d'un cœur ferme & souriant avec un regard affreux*, &c. C'étoit sous la regne de Constance *.

e. *Et quelques Savans regrettoient de n'être pas nez chez les habitans du Mont Atlas, où on dit qu'il n'y a point de rêves*, Ammian Marc. liv. 15. chap. 3.

f. Plutarque dans la *Vie d'Artaxerce.*

g. *Pour la faute d'un seul, toute la parenté périt*, dit Ammian Marcellin.

* Ammian Marc. liv. 14. chap. 9. Cet Eusèbe, dont il est ici parlé, étoit un Orateur véhément, comme le nomme l'Auteur cité, chap. 7. du même livre.

avec des corps morts *, &c. j'aime mieux renvoier aux Auteurs, qui ont écrit des supplices, & de la manière de donner la question en usage chez les Anciens. Ouvrons l'Histoire Ecclésiastique & les Martyrologes des Chrétiens: entrons dans les prisons de l'Inquisition; écoutons les tristes sanglots, dont elles retentissent; & considerons pour quels legers sujets on y supplicie ceux qui y sont enfermez: & pour finir au plus vite ce recit, qui est affreux à la vérité, mais qui n'est que trop véritable, faisons attention aux massacres, aux persécutions, & aux calamitez qui les ont suivies, causées, autorisées, sanctifiées par une fausse Religion. L'Histoire du Genre-humain n'est presqu'autre chose qu'un enchainement de tristes & d'affreux événemens, dont un bon naturel ne peut lire une partie sans étonnement, sans horreur, & sans larmes, malgré le soin qu'on a pris de les pallier, & de les dorer. On ne peut jetter l'œil sur une Gazette, ni hors de ses fenêtres, qu'il ne s'offre à nous quelque nouveau genre de malheur, ou de peine.

Or parmi ces millions d'hommes, qui ont extrémement souffert, il est impossible de s'imaginer, qu'il n'y en ait eu un grand nombre, dont les douleurs & les supplices n'aient pas beaucoup excédé les plaisirs, dont ils ont joui; sans qu'ils aient été en état d'éviter par leur innocence, par leur prudence, ou par quelqu'autre moien, ces coupes amères, dont on leur a fait boire toute la lie. Comment pourroit-on donc disculper la justice & la raison de l'Etre, duquel ces infortunées créatures dépendent, & qui leur feroit faire en les anéantissant des pertes si considérables, s'il n'y avoit point de vie à venir, où il sera fait une juste compensation de toutes leurs peines passées? Nous tirons enfin de cet argument ces conséquences incontestables: si l'ame est mortelle, ou il n'y a point de Dieu, duquel elle soit dépendente,

* Σκαφισμός. Notre Auteur a formé ce mot du verbe *σκαφευθῆναι*, qu'on lit dans Plutarque Tom. 1. p. 1019. où il décrit la manière de ce supplice, qui est encore en usage chez les Perses. Voiez, Voiages de Thevenot, de Spon, &c. Ce supplice est fort ancien, puisque Virgile en fait mention dans son *Enéide* liv. 8. vers 485. &c. où parlant du Tyran Mezence, il dit, *qu'il joignoit des corps morts avec des vivans*, &c.

dente, ou ce Dieu eſt déraiſonnable; ou il n'y a jamais eu d'homme, dont les ſouffrances dans ce Monde aient, ſans qu'il y ait eu de ſa faute, ſurpaſſé les plaiſirs, dont il a joui: or certainement ces trois Propoſitions ſont également inſoûtenables. Donc l'ame de l'homme eſt immortelle.

S'il n'y a point de vie à venir, dans laquelle les ſouffrances paſſées de ces malheureuſes victimes, dont nous avons fait mention, doivent un jour être tenues en compte & récompenſées; leur miſérable condition ici bas eſt conſidérablement aggravée par l'abondance & le bonheur, dont leurs Perſécuteurs & leurs Bourreaux jouiſſent très-ſouvent: c'eſt-à-dire, que l'innocent a la portion, qui n'appartient proprement qu'aux hommes criminels & injuſtes: & ceux-ci ont le ſort, que l'innocent devroit naturellement avoir [a]. Une telle diſproportion de récompenſes & de châtimens, qui finiroit en elle-même, & qui ne ſe rapporteroit pas à ce qui la ſuivra, eſt entiérement incompatible avec la nature d'un Gouverneur, qui ne ſeroit pas infiniment inférieur aux créatures raiſonnables; penſée, qu'il plaiſe à Dieu d'empêcher que perſonne entretienne jamais de lui. Suppoſer que l'homme vertueux & réglé ſeroit laiſſé ſeulement dans un état, qui ne conviendroit qu'à l'impie & au ſcélérat; ce ſeroit admettre dans la Nature une conſtitution, qui ne peut jamais venir d'un principe raiſonnable, ni du Dieu de juſtice & de vérité: on a donc moins de raiſon d'admettre une conſtitution, ſuivant laquelle l'innocent ſeroit beaucoup plus mal partagé que le coupable.

Object. On a dit ci-deſſus que la vertu tend à rendre l'homme heureux même dès cette vie, &c. comment peut-on donc ſuppoſer, que l'homme vertueux puiſſe jamais être ſi miſérable?

Réponſe. Dans les cas ordinaires la vertu produit la félicité; la vertu tend du moins naturellement à rendre heureux,

a. *Le jour me manqueroit, ſi je voulois faire l'énumération des hommes de bien, qui ont été malheureux: & il ne le feroit pas moins, ſi je nommois tous les ſcélérats, qui ont bien proſpéré*, Cicéron: ce mot eſt véritable; quoique les exemples, qu'il donne, ne ſoient pas des plus oppoſez les uns aux autres.

reux; elle eſt le moien le plus propre à le devenir; & par conſéquent elle eſt la voie, que, pour l'amour de ſoi-même, un homme ſage préferera toûjours à toute autre. Mais il ne ſuit pas de-là, qu'il n'arrive aucun dérangement dans le Monde, ni aucun cas, où l'effet ordinaire de la vertu ne ſoit ſurmonté par les maladies, par la violence, & par les déſaſtres. La vertu ne rend pas invulnérable; elle ne commande point aux ſaiſons; ni elle ne prévient pas les calamitez générales, qui accablent également l'impie & l'homme de bien. Il peut y avoir un chemin, qui conduit directement & ſans détour à un certain endroit, & dont un homme, qui voudroit s'y rendre, ne devroit jamais s'égarer: il peut pourtant arriver à cet homme-là quelque fâcheux accident, & quelque rencontre de voleurs, qui l'incommoderont, & qui retarderont ſon voiage. D'un autre côté, le vice & l'impiété peuvent être accompagnez de telles circonſtances, que les plaiſirs, qui ſont à leur ſuite, excèdent les peines, que le vice produit, ou devroit naturellement produire: c'eſt-à-dire, qu'un ſcélérat peut jouir d'une ſanté parfaite; il peut être né dans les richeſſes & dans la grandeur, ou ſe trouver heureuſement en voie de les acquerir; il peut en un mot par la ſupériorité de ſa ſanté, par les avantages de ſa fortune, par l'élevation de ſa condition, par le nombre de ſes amis, ou par le bonheur de ſes entrepriſes, ſe procurer des plaiſirs ſupérieurs aux peines temporelles, qui ſuivent ordinairement le crime [a].

Les circonſtances, dans leſquelles certains hommes ſe trouvent placez, ont ici bas une influence naturelle ſur leurs plaiſirs, ou ſur leurs peines, comme ſur leurs vertus, ou ſur leurs vices. Perſonne n'a ſans doute jamais avancé, que le bonheur, ou le malheur de l'homme dépende uniquement de ſes vices, ou de ſes vertus; & quand on examine le

a. Cependant, ſelon Ariſtote, il ne peut pas être heureux pour tout cela: c'eſt ainſi que l'opinion de ce Philoſophe eſt repréſentée par Diogène Laërce pag. 121. *La vertu ne ſuffit pas pour rendre heureux; car il manque les biens du corps, & ceux de la fortune, mais le vice ſuffit pour être malheureux, quand bien même il auroit les biens du corps & ceux de la fortune.*

le penchant, ou l'éloignement naturel, que la vertu, ou le vice ont à nous rendre heureux; on ne nie pas par-là l'influence naturelle, qu'ont sur ce bonheur les circonstances, où nous nous trouvons. Lorsqu'on dit donc que la vertu tend naturellement à rendre les hommes heureux, même en cette vie, on veut simplement dire par-là, qu'elle tend à les rendre tels, autant qu'elle n'en est pas empêchée par les circonstances, où ils se trouvent; & que le vice a un effet contraire. La vertu produit naturellement cette partie de félicité, qu'il est en notre pouvoir de nous procurer, & qui dépend uniquement de nous: elle rend les hommes plus solidement heureux, quel que soit leur état, qu'ils ne le seroient sans elle: elle tend communément à rendre même leur condition meilleure: mais on n'avance point qu'elle change toûjours & entiérement notre état; & qu'elle comble les hommes d'un bonheur si parfait dans cette vie, que leurs plaisirs surpassent leurs afflictions; de même on ne dit point, que les vices, quoiqu'ils privent l'homme vicieux de plusieurs véritables plaisirs, empêchent ses peines actuelles d'être inférieures à ses plaisirs mondains. Non seulement notre être, mais encore le lieu, le temps, la manière de notre être, dépendent de l'Auteur du plan de la Nature: mais la manière de nous conduire conformément au rang que nous y occupons, & à proportion des facultez & des talens que nous avons reçûs, dépend uniquement de nous. Dieu a peut-être même, comme nous l'avons déja insinué, disposé ainsi les choses, afin que nous puissions découvrir la nécessité & la certitude d'une vie à venir, & par la différence, qui est entre les conditions des hommes & entre les effets naturels de leurs vertus & de leurs vices; & par les inégalitez, qui naissent de cette différence: & voilà la raison pourquoi Dieu veut qu'il arrive toûjours quelque remarquable exemple de l'oppression de l'innocence, & de la prospérité du vice.

Après tout, la supériorité se trouve souvent, oui, très souvent, du côté des plaisirs, qui sont les effets naturels de la vertu, comparez avec les peines, qui suivent naturellement

lement une mauvaise constitution, ou quelqu'autre malheur physique; & au contraire, lorsqu'on pèse dans une même balance les maux, que le vice entraine nécessairement avec soi, & les avantages que procure la prospérité; ces maux l'emportent souvent sur ces avantages: or l'une & l'autre de ces expériences est également contraire à la raison, si tout finit avec la vie, & si on ne doit rien attendre après la mort. Pour moi, j'avoue, que quand je ne verrois que peu d'exemples de la prospérité du vicieux & du malheur de l'homme de bien, quand je n'en verrois même qu'un seul dans le Monde; ce seul exemple suffiroit pour me convaincre de la vérité d'une vie à venir; parceque Dieu ne peut être injuste, ni déraisonnable dans aucun exemple. On ne doit pas oublier ici, que bien souvent les hommes, qui ont de grands vices, ont en même temps de grandes vertus: l'effet naturel de celles-ci peut changer celui des autres; & ajoûté aux circonstances favorables, où ils se trouvent, il peut servir à faire pancher la balance.

S'il n'y a point de vie après celle-ci, la condition générale & ordinaire du Genre-humain peut à-peine s'accorder avec l'idée d'une Cause raisonnable: or arrêtons un moment nos pensées sur cette condition [a]. Pour ne faire aucune mention des maux, de la faim, de la soif, du chaud, du froid, des indispositions, auxquelles la constitution de l'Univers nous rend sujets; une génération tombe comme une feuille morte; une seconde renait, pour tomber de même, & pour être à jamais oubliée [b]. Comme nous venons au Monde au

a. *Si on a le temps d'entendre le recit de nos misères*, Virgile *Enéide* liv. 1. vers 377. car comme dit Senèque, *personne ne naquit jamais impunement.*

b. *Ainsi * une génération d'hommes vient, & l'autre passe*, Homère liv. 6. vers 149. Cela est véritable non seulement à l'égard des hommes en particulier; mais encore à l'égard des villes mêmes les plus fameuses, des Roiaumes, & des Empires: on peut appliquer à plusieurs de ces villes, &c. ce que Florus dit des Veiens: *La foi des Annales ne suffit pas pour nous faire croire que les Veiens aient existé.*

*. Cet *ainsi* est une allusion aux feuilles, dont l'Auteur fait ici la comparaison, après Homère.

au milieu des douleurs de nos mères, nous en sommes bientôt après chassez par les notres propres. L'enfance & la jeunesse s'écoulent ordinairement dans l'insensibilité, ou dans la bagatelle; dans la vanité, ou dans l'ignorance; dans l'assujettissement à plusieurs peines & à plusieurs accidens: & lorsqu'on les emploie le mieux qu'il soit possible de les emploier, elles sont accompagnées de travail & de discipline. Lorsque nous montons sur ce theatre de la vie, qui nous arrache à nos plus proches parens, & qui nous donne entrée dans le Monde, avec quelle difficulté ne faut-il pas chercher les emplois & les occupations, qui nous conviennent? Quand nous sommes sortis de la maison paternelle, & que nous sommes abandonnez à nos propres efforts & à notre conduite; quels obstacles ne nous faut-il pas surmonter; quels tours ne nous joue-t-on pas, avant que nous soions en état de les prévenir, & de nous en mettre à couvert par notre adresse & par notre industrie? Quels hazards ne courons-nous pas? Combien embarrassantes les affaires ne nous sont-elles pas rendues par l'injustice, par le mauvais cœur, par la sottise, ou par le défaut d'exactitude de ceux, avec qui nous avons à faire? Ne nous trouvons-nous pas sans cesse environnez des filets, que nous tendent des ambitieux, des scélérats, des ennemis, dont les plus gens de bien même ne manquent jamais, des personnes, qui ont des intérêts opposez aux nôtres, des factieux, des esprits malins; dont l'humeur enfantine, ou diabolique, ne se plait qu'à chagriner les autres? On se trouve même bien déçû par les plaisirs, dont on faisoit l'objet de ses plus ardentes recherches; & l'expérience ne fait que trop voir, qu'ils sont bien différens des images, qu'on s'en formoit avant leur jouissance: ils sont ordinairement mêlez [a]: les moiens, qui nous les procurent sont pénibles: leur jouissance dépend rarement de nous seuls, nous avons ordinairement besoin de la concurrence

a. *Quoique le plaisir & le travail soient très différens de leur nature; cependant ils sont unis ensemble par une espèce de société naturelle*, Tite Live.

rence de plusieurs choses, qui à-peine rencontrent toutes également juste [a]: non seulement ils sont en général moindres dans la pratique que dans la théorie: mais encore ils périssent aussi-tôt qu'ils commencent d'être; & ils nous imposent peut-être un tribut, qu'il faut indispensablement leur paier, même quand ils ne sont plus. Pour continuer le tableau de la vie humaine: quoique les affaires, que l'on entreprend, soient suivies d'heureux succès, on void peut-être en même temps augmenter sa famille; & avec elle augmentent les soucis; & avec elle augmentent les craintes & les tendres alarmes. Si un homme arrive enfin à la vieillesse, à travers mille soins, mille fatigues, & mille différentes avantures; il sent ordinairement alors que ses incommoditez ont augmenté; & il se trouve moins capable de les supporter [b]. L'affaire, qu'il lui reste encore à régler, devient pressante, & elle demande toute son attention & toute sa diligence: la plûpart de ses facultez, ses forces, & sa vigueur déclinent à vûe d'œil: ses parens & ses amis, qui peuvent peut-être le servir, entr'autres cette chère moitié de lui-même, qui partageoit ses joies & ses soucis [c], l'abandonnent sans espoir de retour: cependant les besoins & les infirmitez accourent en foule; & sous ce nouveau fardeau, il devient melancholique, aveugle, chancellant, courbé; jusques à ce qu'enfin il fait quelque faux pas, qui l'envoie au tombeau [d], ou qu'il meurt insensiblement de caducité & de foiblesse. Mais est-ce là la fin de sa vie? Est-ce là le dernier période de son existence? Est-ce là tout? Ne vint-il au Monde que pour s'ouvrir simplement un passage dans la foule, pour combattre les obstacles & les difficultez, pour ne jouir, au milieu de tous ses com-

a. Socrate avoit accoûtumé de dire, *qu'il faloit tâcher d'avoir des plaisirs non point par les autres, mais par nous-mêmes*, chez Stobée Discours 5. p. 65.

b. *Vieux, & incapable de supporter les moindres chagrins*; comme Senèque dit de lui-même selon Tacite.

c. *On est réduit à voir le bucher d'une épouse, qu'on aime*, &c. selon l'expression de Juvenal sat. 10. vers 241.

d. *Un petit mouvement abbat les corps vieux*, Sophocle *Trachin.* vers 971.

combats, que d'un petit nombre de plaisirs trompeurs, vains, & fugitifs ; enfin pour en sortir de cette manière ? Cette fin est-elle digne d'une Cause prémière parfaitement raisonnable? Un homme, doué d'un bon sens & d'une générosité même commune, voudroit-il faire entreprendre à un autre un voiage difficile, dans lequel le voiageur pourroit à la vérité trouver de temps en temps quelque chemin uni, avoir la commodité de se reposer, & de contempler d'intervalle en intervalle les objets, qui s'offriroient à lui, entretenir sa vûe de la verdure & des souris de quelques fleurs sauvages, répandues sur les bords des chemins; mais qui seroit dans le fonds obligé de voiager par des bourbiers continuels, de faire des pas ennuians, de demander sans cesse quelque peloton pour sortir des détours embarrassans de cette espèce de labyrinthe, de se mettre en peine pour avoir les provisions & l'argent nécessaires pour fournir à sa dépense, d'être à tous momens en danger de se noier, & de combattre pendant tout ce temps-là contre le mauvais temps, contre les accidens, & contre les voleurs, cachez par-tout pour le surprendre: y a-t-il, dis-je, personne qui voulut faire entreprendre un tel voiage, uniquement dans le dessein de faire mourir de lassitude celui qui l'auroit entrepris, quand il seroit au bout de sa course; & de faire simplement périr toutes ses pensées: c'est-à-dire, sans se proposer aucune fin; ou seulement pour punir une personne, que je suppose n'avoir jamais fait, n'avoir pas même été capable de faire, aucun mal à celui qui lui feroit entreprendre un tel voiage? Or de quel front oserions-nous attribuer à Dieu une action indigne d'un homme ordinaire [a]?

Je suis porté à croire, que si plusieurs personnes, d'entre celles dont on regarde la condition avec envie, avoient la liber-

a. *Nous sommes tous dans un chemin . . . : vous voiez sur ce chemin une plante, ou du gazon, ou de l'eau, ou quelque autre chose digne d'être vûe: y avez-vous eu un peu de plaisir? Passez encore plus avant, vous rencontrerez ensuite des pierres, des abimes, des précipices, des rochers, & même en quelques endroits des bêtes sauvages*, &c. *Telle est la vie*, S. Basile.

liberté d'opter, ſans aucun égard pour la vie à venir, de recommencer à jouir des plaiſirs qu'elles ont déjà goûtez; pourvû qu'elles euſſent a ſouffrir une ſeconde fois les traverſes, les chagrins, les mauvais traitemens qu'elles ont reçû du Monde, les ſoucis & les ennuis, les fatigues de corps & d'eſprit, les douleurs & les maladies, qu'elles ont déjà ſouffertes; je ſuis, dis-je, porté à croire qu'elles ſeroient bien éloignées d'accepter à ce prix le parti [a].

Le cas même, tel que je viens de le coucher, ne ſe rapporte qu'aux plus heureux voiageurs; & contre un, qui finit auſſi heureuſement ſa carrière, il y en a cent, qui ſont battus de la tempête, & qui y périſſent [b]. Combien de perſonnes n'y a-t-il pas dans le Monde, qui n'ont jamais pû parvenir à faire un établiſſement doux & tranquille? Après l'avoir obtenu, combien d'autres le perdent-ils par leur malheur? Quelle melancholie, quels deſordres ne cauſent point dans une famille des maris cruels, ou débauchez; des femmes infidelles, ou de mauvaiſe humeur; des enfans rebelles, ou malheureux; & s'ils ſont ſages & poſez, quelle douleur ne cauſe point leur perte? Combien d'hommes ne ſont-ils pas forcez à ſe mettre eſclaves, ou à s'emploier aux occupations les plus baſſes, pour gagner leur vie? Combien d'autres s'entretiennent d'aumônes, ou d'emprunts, ou par d'autres voies ſemblables, parcequ'ils ne peuvent pas faire autrement. Combien d'autres enfin ſont la proie des triſtes accidens, & des déplorables maladies, qui les accablent? Les compagnies, les rues mêmes ne ſont-elles pas remplies de plaintes, de malheurs, & de rélations triſtes? Je croi fermement, qu'on peut avec raiſon attribuer la mort de la plûpart des hommes, à la néceſſité & aux chagrins. En un mot, il ſeroit

a. *Certainement perſonne n'auroit reçû la vie, ſi elle n'étoit donnée à des êtres, qui ne ſavent ce que c'eſt*, Senèque.

b. *Tranſportez vous un moment en eſprit ſur le plus haut point d'une grande montagne; contemplez de-là la face des choſes, qui ſont ſous vos pieds; & en jettant les yeux de tous côtez, voiez les tempêtes, qui s'élèvent ſur ce Monde agité. Vous aurez vous-mêmes pitié de ce ſiècle*, &c. St. Cyprien.

roit impossible de justifier la condition présente du Genre-humain; si elle n'étoit pas unie avec une autre; si elle n'étoit pas comme le porche & l'entrée d'une vie plus heureuse [a].

Il y a encore un article, qui merite notre attention. Qu'est-ce qu'un homme, qui parcourt avec soin l'Histoire, & qui contemple la face du Monde, y trouve de dominant? N'est-ce pas la corruption, le vice, l'iniquité, ou du moins la folie? La débauche [b], l'avidité de gagner par toutes sortes de voies, la calomnie, des tyrannies de toute espèce, l'ardeur de faire embrasser de vaines & de folles opinions par les disputes les plus indécentes & par la violence; voilà les occupations favorites des hommes. Or tout cela n'est-il pas contraire à la raison? Y a-t-il lieu de penser, que la raison seroit donnée, même à un petit nombre de personnes, uniquement pour être abbatue & foulée aux pieds; & pour être, au bout du compte, éteinte & anéantie? Ne devons-nous pas au contraire conclurre, qu'il y aura un Monde, où la raison aura son tour, où elle tiendra le sceptre, où elle triomphera? Ne devons-nous pas plûtôt espérer enfin un regne à venir de la raison [c]?

5. En dernier lieu, la forte attente, que les hommes ont de continuer de vivre au-delà du tombeau, a été ordinairement admise, comme une preuve de cette vie: & il me semble qu'elle ajoûte beaucoup de poids à ce que nous avons déja

a. *Ce Monde ci est comme le vestibule du Monde à venir: préparez vous donc dans ce vestibule à entrer dans le palais* *, Pirké Aboth chap. 4. §. 16.

b. *O! si élevé sur cette haute échauguette, vous pouviez découvrir les secrets, ouvrir les portes fermées des cabinets, & exposer à vous les endroits les plus cachez*, &c. St. Cyprien.

c. Outre que n'y aiant dans cette vie aucun rassasiement de connoissance; nous pouvons espérer que nous aurons à l'avenir des occasions de rendre plus vaste l'étendue de nos facultez, &c. *La vérité & sa recherche ne peuvent ici bas assez rassasier ceux qui l'aiment*, &c. Plutarque.

* Cette sentence nous enseigne qu'il faut régler notre vie dans ce Monde de telle manière, que nous soions dignes de la félicité du siècle à venir; car le présent siècle est comme le chemin & le passage au siècle à venir: c'est ainsi que Jarchi l'explique.

déjà dit. On peut à-peine nier, que les hommes aient généralement eu cette espérance. L'Histoire du Genre humain, les Apothéoses, les rites, les rélations des apparitions, les fréquentes mentions faites du Tartare, des recompenses, & des punitions dans l'autre vie, &c. tout cela est un témoignage de la croiance, que le Monde Paien même a eue de l'immortalite de l'ame après la mort du corps. A la vérité l'ignorance du séjour & de l'état des ames des hommes morts a donné lieu à plusieurs erreurs & à plusieurs superstitions, multipliées par la liberté des Poëtes, & de quelques visionaires desœuvrez; mais puisqu'il n'y a dans ce cas rien, qui n'arrive ordinairement dans des cas de cette nature, ces erreurs ne doivent former aucun préjugé contre l'opinion même, qui leur a donné lieu.

Quoique Cicéron ait avoué [a], qu'il y avoit plusieurs sentimens parmi les Philosophes Grecs touchant cette matière; que *dans les Ouvrages, qui subsistoient alors, on apprennoit que Phérécyde Syrien avoit avancé le prémier que les ames des hommes étoient immortelles;* que *Pythagore & son Ecole défendirent la même opinion*; que *Platon fut le prémier à en donner raison*, &c. Il a déclaré pourtant, que *la Nature même juge en faveur de l'immortalité de l'ame*; qu'*il y a dans nos esprits je ne sai quel augure des siècles à venir*; qu'*il croit du consentement unanime de toutes les Nations que les esprits ne meurent point*; & il a ajoûté beaucoup d'autres choses sur le même sujet: or quoique ce consentement ne fût que le pur effet de quelque tradition transmise de père en fils; cependant puisque nous le voions généralement soûtenu dans tous les âges, & dans les quatres parties du Monde, où se trouvent la moindre politesse & le moindre sens commun, il doit sans doute être aussi ancien que le Monde, & être né avec lui. Cela suffit pour donner un grand poids à l'opinion de l'immortalité de l'ame: mais ce n'est pas tout; puisqu'elle est ap-

a. Dans ses Tusculanes.

appuiée non seulement de tous les argumens, que nous avons rapportez plus haut, mais encore de plusieurs autres raisonnemens, & d'un grand nombre de symptomes, que nous en découvrons au-dedans de nous-mêmes. Or tout cela joint ensemble peut au moins justifier l'attente d'une autre vie; c'est-à-dire, toutes ces raisons rendent cette attente juste & raisonnable: & cette raisonnable attente devient ensuite elle-même, uniquement parcequ'elle est raisonnable, une preuve plus convaincante de la certitude de cette vie.

Représentez vous un homme, se promenant dans quelque prairie écartée, loin de tout bruit, dégagé de tout préjugé, & examinant en lui-même cette matière; & jugez ensuite si ces réflexions, supposé qu'il les fit, ne seroient pas justes. „ Je crois être bien assuré, que ni la matière inanimée, ni les végétaux, cette pierre, cette fleur, cet arbre, n'ont aucune pensée réflechie: les animaux sensitifs, „ cette brebis, ce taureau, &c. ne paroissent pas non plus „ avoir rien de pareil; ou s'ils l'ont, ce n'est que dans un „ foible degré, & uniquement à l'égard des objets présens „ à leurs sens; la raison, ni la parole n'est point l'apanage de leurs espèces: j'ai donc raison de prétendre d'être „ très supérieur à ces plantes & à ces animaux [a]. Non „ seulement j'apperçois & je considère ces objets extérieurs, qui font à présent impression sur mes nerfs; mais „ encore j'ai au-dedans de moi des idées d'un ordre supérieur à celui de ces impressions; & j'ai un grand nombre de ces idées. Je suis non seulement en état de me „ représenter les choses passées, ou présentes; mais encore „ je puis de celles-là conclurre plusieurs autres; je puis „ voia-

a. Il me semble que ces Philosophes, qui en paroissant pleins d'eux-mêmes & orgueilleux, soûtenoient pourtant que leurs ames n'étoient pas supérieures à celles des vers, &c. faisoient une triste figure dans l'Histoire: *Les plus habiles & les plus fiers de leurs Philosophes soûtenoient que leurs ames, quant à la substance, ne differoient en rien de celles d'un moucheron, d'un ver, d'une mouche...., & d'un cochon*, comme dit Eusèbe.

„ voiager, pour ainsi dire, dans l'avenir; prévoir ce qui ar-
„ rivera, ou du moins ce qui peut arriver: j'allois presque
„ dire, je puis par l'étendue & l'attachement de mes pen-
„ sées entrer par avance dans un nouveau Monde: & soit
„ que je vive, soit que je sois anéanti après ma mort, je suis
„ néanmoins certainement capable de recevoir l'immortalité;
„ & je ne saurois m'empêcher d'être en peine sur cet article:
„ or je n'en puis pas dire autant de ces motes de terre, ni de ces
„ bêtes brutes [a]; peut-il donc se faire que je ne sois destiné
„ à autre chose, qu'à manger, à boire, à dormir, à me
„ promener, & à agir sur cette terre [b]; c'est-à-dire, que je
„ n'aie pas une plus longue existence que celle qu'ont ces
„ brutes, si fort inférieures à mon espèce? Puis-je être
„ rendu capable de cette noble attente, dont ces animaux
„ n'ont pas la moindre connoissance, & qui sont, helas!
„ bien plus heureux en cela que je ne suis, si nous devons
„ les uns & les autres mourir de même, uniquement pour
„ la voir frustrée? Serai-je donc placé comme sur les fron-
„ tières d'un autre & d'un meilleur Monde; serai-je nour-
„ ri de l'espoir d'y entrer & d'en jouir, uniquement pour
„ jouer sur celui-ci un court personnage [c], pour voir fer-
„ mer sur moi les portes de l'éternité, & pour me voir cou-
„ ler au fonds des abimes du néant? Dois-je donc, en di-
„ sant mon dernier adieu à ces promenades, en fermant mes
„ paupières, & en voiant s'obscurcir & s'évanouir à mon
„ égard ces azurées & hautes regions; dois-je alors unique-
„ ment servir à former une poussière, qui sera confondue
„ avec les cendres de ces troupeaux & de ces plantes, ou
„ avec

a. Certainement Alexandre a bien pû être réduit à la condition de son *muletier* après sa mort; mais non pas à celle de son *mulet*. C'est la remarque de M. Antonin livre 6. §. 24.

b. Le *brevis est hic fructus homulis* de Lucrèce liv. 3. vers 928. peut être dit de toutes choses.

c. *Le Monde est une scène; la vie un passage; tu es venu; tu as vû; tu es parti*, la penultième des *Sentences* de Democrate.

„ avec la boue, que je foule aux pieds? N'ai-je donc „ tenu pendant ma vie un rang si elevé au-dessus de „ leur condition, que pour être mis à leur niveau par ma „ mort?

Cet argument devient encore plus fort dans l'imagination d'un homme, qui a une conviction interieure de ses talens, & des progrès que son esprit a faits dans les sciences, & qu'il n'a pas eu ici bas occasion de faire voir, ni d'emploier, faute de santé, d'assurance [a], de lieux propres a les faire éclater, ou de liberté. Ces progrès & la science, qui en est la suite, ne peuvent pas être entiérement rapportez à cette vie: ils ne seront qu'une espèce de préparation pour une autre: voilà tout ce qu'ils peuvent être; & s'ils ne le sont pas, ils ne sont rien du tout. C'est pourquoi nous pouvons supposer l'homme doué de ces talens, raisonnant encore ainsi en lui-même: „ L'Auteur de mes facultez & de mes lumières „ peut-il être lui-même si destitué de raison, que de me les „ avoir données, ou pour n'en faire aucun usage, ou seule- „ ment pour me fatiguer par mes pénibles recherches; & „ pour me laisser ensuite tomber dans le néant? Celui qui „ n'ignore aucune des circonstances, où je suis réduit, ni „ aucune de mes plus secretes pensées, peut-il avoir „ tant d'insensibilité pour moi que de savoir mon état, „ sans y avoir égard, & sans y apporter aucun remè- „ de?

L'argument a un nouveau degré de force sur un homme, qui, en réfléchissant sur les mauvais traitemens, qu'il a reçûs dans le Monde, sur le peu de faute qu'il y a eu de sa part, sur les chagrins & sur les peines secretes, que ses disgraces lui ont causées, & sur plusieurs autres espèces de souffrances, qu'il n'étoit pas en son pouvoir de prévenir, n'a d'autre ressource que d'en appeller, dans un humble silence, à l'Etre, qui est son dernier, mais son véritable re-

a. *La sagesse est avec ceux qui sont modestes*, Proverbes chap. 11. verset 2.

refuge; & qu'il doit espérer ne devoir pas l'abandonner de cette manière.

Enfin l'argument a le plus de force, qu'il en puisse avoir, sur l'esprit d'un homme qui, placé dans toutes les circonstances que nous venons de marquer, s'efforce de régler toute sa conduite sur les loix de la raison; c'est-à-dire, sur les loix de sa nature, qui ne sont autre chose que celles de l'Auteur de la Nature, duquel il dépend: sur l'esprit d'un homme, qui gémit, & qui est en prise, pour ainsi dire, avec ses propres infirmitez; qui implore la miséricorde divine; qui souhaite qu'il y ait une autre vie après celle-ci, qui rend ses actions & toute sa vie conformes à ses vœux, & à son espérance; & qui dans cette vûe se prive ici bas de plusieurs choses: sur l'esprit d'un homme enfin, qui par l'élevation de sa raison, par la supériorité des facultez de son ame, & par la pratique de la vertu, qui est certainement l'effet d'une utile & véritable Philosophie, s'approche par degrez d'une nature plus excellente que la sienne & goûte déjà quelque chose de spirituel & de supérieur a ce Monde? Une personne d'un tel caractère doit sans doute avoir une très forte espérance d'une autre vie; & l'argument, qu'il fonde sur cette espérance, doit avoir une force, qui lui est nécessairement proportionnée: car peut-il être doué de tant de nobles facultez, & avoir comme reçû un avant-goût de l'immortalité, si cette immortalité n'est après tout qu'une chimère? Ses actes secrets & son exercice privé de Religion seront-ils donc sans fruit [a]? Un Etre parfait peut-il faire si peu de cas d'une creature, qui à la vérité n'est presque qu'un rien auprès de lui, mais qui cependant lui rapporte toute sa conduite avec tout le zèle & toute la régularité, dont une créature est capable?

Ou ces méditations & ces réflexions sont bien fondées, ou non? Si elles le sont, il est raisonnable de croire, que Dieu ne frustrera pas une attente bien fondée?

Il

a. *Est-ce là l'honneur qui seroit rendu à la piété?* Virgile *Enéide* liv. 1. vers 257.

Il y a plusieurs autres preuves de l'immortalité de l'ame; j'en nommerai encore deux, avec lesquelles je vous laisse, & que je vous prie de bien peser à votre loisir. La prémière est que si l'ame de l'homme meurt avec le corps; la condition des bêtes est de beaucoup préférable à celle des hommes. Les plaisirs des brutes, quoique sensuels, sont pourtant plus véritables, puisqu'ils ne sont corrompus, ni diminuez par aucune réflexion, qui les puisse alterer: elles s'abandonnent entiérement à ces plaisirs; & lorsqu'elles n'en jouissent point, il semble qu'elles en aient moins de besoin que l'homme, parcequ'elles n'y pensent pas. Leurs souffrances ne sont pas accompagnées de reflexion [a]; mais elles sont telles que nous les avons décrites plus haut page 54. Obs. 8. Les bêtes sont exemptes d'inquiétude; elles n'ont point de souci pour leur famille, ni pour leur postérité; elles ne s'embarrassent pas des vaines recherches d'une science, qui doit périr avec elles: sans sollicitude touchant la vie à venir [b]; sans espérance, qui doive être frustrée; quelque coup subit, ou quelques minutes de douleur imprevues les font enfin cesser d'être, sans qu'elles aient même jamais sû qu'elles étoient mortelles.

La seconde preuve consiste en ce que l'ame est un principe de vie: c'est-à-dire, qu'elle est ce qui communique la vie au corps: or un être, que nous avons prouvé être une substance, qui est en même temps un principe de vie, & qui, comme tel, doit être vivant; comment, dis-je, cet être peut-il mourir [c], sans être anéanti?

Ici

a. *Les bêtes fuient le péril, qu'elles voient: lorsqu'elles l'ont fui, elles sont tranquilles,* &c. Senèque.

b. *Elles ne se mettent point en peine, si elles sont estimées: car leur fin est de mourrir comme l'homme.*

c. *Je suis persuadé, je sens même, que puisque l'esprit est dans une agitation perpétuelle, il n'a point de principe extrinsèque de mouvement, parcequ'il se meut lui-même: & il ne cessera jamais de se mouvoir, parcequ'il ne sera jamais separé de soi-même,* Cicéron. Ce que Grégoire Thaumaturge rapporte, ressemble à cette pensée de Cicéron: *L'ame se mouvant d'elle-même, ne cesse jamais d'exister: car de ce qu'une chose se meut d'elle-même, il suit qu'elle est toûjours en mouvement; & ce qui est toûjours en mouvement, ne peut jamais être en repos.* Mais ce que St. Augustin avance, approche

Ici je commence à sentir, à quel point j'ai besoin de guide. Mais comme la Religion Naturelle est le seul sujet, que j'ai entrepris de traiter; je dois me contenter à présent des lumières, que la seule Nature me communique, puisque mon devoir est simplement de faire voir, ce qu'on peut supposer que pense un Philosophe Paien, sans autre secours, & avec le seul instinct de la Nature *. J'espère qui ni cette entreprise, ni rien de ce que j'ai avancé dans cette *Ebauche* ne pourront porter la moindre atteinte sur quelque autre véritable Religion que ce puisse être. Ce qui est immédiatement révélé de Dieu, doit être, comme toutes les autres choses, pris pour ce qu'il est; ce qu'on ne sauroit faire sans lui rendre un sincère hommage du respect le plus profond, de la foi la plus vive, & de l'obéissance la plus parfaite. Il s'en faut donc bien, que ces véritez, sur lesquelles j'ai si fort insisté, & qui sont comme les refreins ordinaires de ma chanson, permettez cette expression proverbiale, sapent le fondement de la véritable Religion révèlée; elles lui en applanissent au contraire le chemin. Je prend une fois pour toutes cette occasion de vous faire cette remarque: revenant donc à notre Philosophe Paien, je ne puis me persuader que même un tel Philosophe puisse être sans quelques idées générales de la nature de celles, dont nous allons presque remplir le reste de cette Section.

IX. Prop. En quittant ce corps grossier l'ame, en vertu de quelque loi, passe dans quelque nouvelle demeure, & dans un nouvel état, conformes à sa nature [a]. Châque espèce

proche plus de ma pensée: *L'esprit est une espèce de vie, qui fait vivre tout ce qui est animé —. L'ame ne peut donc pas mourir: car si elle pouvoit être privée de la vie, elle ne seroit plus un esprit, mais simplement une chose animée.*

a. On a beaucoup parlé de la Transmigration des ames: mais, *puisque ce sentiment est ridicule, & plus digne d'être agité sur le théatre que dans l'école, il ne vaut pas la peine d'être réfuté sérieusement; & celui qui le fait, semble craindre que cette opinion*

* Αὐτοδίδακτος.

pèce d'êtres doit avoir sa region, & sa condition particulière; parcequ'il n'y a rien, qui puisse exister sans être dans quelque lieu, & sans y être de quelque manière: puisqu'il y a donc dans l'Univers de différentes espèces de demeures & de différentes manières d'être; & puisque les natures des choses, qui y doivent demeurer, sont egalement différentes, il se trouve nécessairement plus de conformité entre quelques-unes de ces natures, & quelques-unes de ces regions, qu'avec d'autres; bien plus, cette conformité est quelquefois si grande, que ces natures ne pourroient pas subsister, ou subsister du moins sans renverser la constitution de l'Univers, hors de ces regions, & dans une condition différente de celles qui leur sont les plus naturelles. Les êtres ont donc un penchant naturel vers ces regions & ces manières d'être: ils leur sont même adjugez par la Nature, & par la constitution du Monde; ou plûtôt par son Auteur même [a].

Tandis que l'ame réside dans le corps, elle a le pouvoir & les occasions de le mouvoir de son plein gré; ou il seroit sans cela mû machinalement & par les seules loix de la gravité: c'est une vérité évidente: mais, pour la mettre encore dans un plus grand jour, le poids du corps, dans lequel elle est à présent renfermée, la force entre plusieurs autres causes à agir pendant quelque temps sur le théatre du Monde. La loi générale, à laquelle les corps sont sujets, les fait couler au fonds de la matière fluide, qui est plus légère qu'eux: cette loi les fait toûjours tendre en bas: & ainsi elle fixe leur résidence, & celle des ames, qui les animent, sur la surface de la terre, dans laquelle, ou près de la-

nion n'ait quelque défenseur. C'est ainsi que s'exprime Lactance: car en vérité qui peut s'empêcher de rire en lisant dans Lucien, dans le Dialogue intitulé *le Songe*, ou *le Coq* Tome 2. pag. 103. de la traduction d'Ablancourt, qu'Homère avoit été chameau dans la Bactriane, &c.

a. *Car il est nécessaire qu'un semblable aille vers son semblable*, Hiéroclès sur le vers 1. de Pythagore p. 25.

laquelle ils furent premiérement produits. Mais lorſque l'ame ſera une fois degagée de la matière craſſe, qui l'embaraſſe & qui l'environne, lorſqu'elle deviendra un pur eſprit, ou lorſqu'elle ne ſera ſimplement que voilée pour ainſi dire de ſon délicat & ſouple véhicule, elle ſera alors tout-à-fait exempte des loix du corps; & aſſujettie à d'autres, en vertu deſquelles elle ſera tranſportée dans le ſéjour & dans l'état [a], qui conviennent à ſa nature: ou du moins en vertu des loix, auxquelles elle étoit autrefois ſujette, elle aura la facilité de s'élever en haut [b], à proportion de la volatilité de ſon véhicule, & de ſortir de ces baſſes regions, pour entrer dans un plus convenable élement; qui, ſi ce Philoſophe, que j'ai en vûe, peut s'exprimer ainſi, la tienne dans un plus juſte équilibre. Voilà ce que nous avions à dire touchant l'état général des ames après la mort: deſcendons un peu plus dans le détail.

X. Prop. Dans ce nouvel état, ou dans cette nouvelle demeure, il peut y avoir différentes ſtations, proportionnées aux différens degrez de perfection; propres à châque ame en particulier. Nous voions même parmi les êtres inanimez, qui ont une gravité, des figures, & des mouvemens différens, un ordre conforme à cette différence. Ainſi donc par la règle univerſelle, par laquelle les differences des êtres produiſent néceſſairement dans la Nature des effets conformes, les ames doivent être auſſi placées dans des demeures, & dans un ordre, conformes à la différence, qui ſe trouve entr'elles.

XI. Prop. La principale différence, qui eſt entre les ames des hommes, par rapport à leur perfection, ou à leur imperfection, conſiſte dans les differens degrez de l'habitude [a],

a. *L'ame s'envolera de ce lieu bas & abject, dans ce lieu, quel qu'il ſoit, qui reçoit dans ſon heureux ſein les ames délivrées de leurs chaines*, Senèque. *Aiant dépouillé les paſſions humaines, & nous revêtant des vertus, comme d'autant d'ailes, nous ſerons portez dans le ſéjour pur des gens de bien, & dans une vie heureuſe & divine*, Hiéroclès ſur le 54. vers de Pythagore page 257.

b. *Après s'être dépouillée de ſon fardeau, l'ame s'envolera avec plus de légèreté vers le ciel*, St. Jérôme.

de [a], qu'elles se sont faites de suivre la raison [b]. C'est-à-dire, que non seulement cette différence consiste dans l'application, ou dans la négligence, avec laquelle les hommes auront cultivé les facultez de leurs ames; mais encore dans la proportion d'influence, que cette application, ou cette négligence auront eue sur leurs actions; & par conséquent dans leurs différens degrez de vertu, ou de vice: car un homme n'est raisonnable, qu'à proportion de la justesse de ses raisonnemens, & de son exactitude à régler sa conduite par la raison. Or c'est dans cette expression, que la vertu est renfermée, puisqu'elle n'est, comme nous l'avons fait voir dans plusieurs endroits de ce Traité, que la pratique de la raison & de la vérité.

Il n'est pas moins évident que l'homme est raisonnable dans différens degrez. Quelques-uns raisonnent bien sur quelques matières, mais ils sont embrouillez & confus touchant d'autres, auxquelles ils ne sont pas accoûtumez; ou ils ont de la partialité pour leurs vices & pour leurs passions, pour les vieilles impressions faites sur eux, ou pour certains partis: de sorte que leur raison n'a pas l'étendue & l'influence, qu'elle devroit avoir. D'autres, dont la raison est négligée & foible, tombent souvent dans la superstition & dans l'absurdité, quoiqu'ils aient des inclinations à la vertu; ils se laissent guider par l'autorité; ils n'osent aller contre les vieilles opinions; & ils respectent un grave galimathias. Un grand nombre, si on ne peut pas dire la plûpart des hommes

a. Les Juifs, qui disent en général que par la pratique de la Religion l'ame acquiert la perfection & la vie éternelle, donnent tant de poids aux habitudes de piété, que Rabbi Albo met de la différence entre une aumône de 1000 *zus* * faite à la fois, & celle d'un seul *zus* réitérée mille fois. *La continuation de faire une même action acquiert un plus grand degré* † *que de la faire une seule fois.*

b. *Quiconque obéit aux commandemens de Dieu béni, trouvera bon sens*, (Proverbes 3. 4.).... *Et l'éternité de l'ame, après la consomption du corps, est la récompense; qui suit se véritable entendement*, ou *bon sens*, *&* *son union sera avec une Intelligence agissante, & son existence sera éternellement ferme*, Isaac Levi.

* C'est une ancienne monnoie des Juifs, qui valoit environ sept sous.

† De gloire, ou de perfection.

mes ont à-peine la moindre teinture de raison & de vertu; ils agissent au hazard, & comme ils voient agir les autres; ils s'abandonnent, ou à leurs mouvemens corporels, ou à l'exemple. Il y a peu de personnes, qui tâchent de perfectionner leur entendement, de découvrir ce qui est conforme à la raison, de fixer leurs sentimens, & de régler sur cela leur conduite. Or dans ces différentes espèces d'hommes, il y a divers degrez d'élevation par rapport au savoir & à la vertu, & de médiocrité par rapport à l'ignorance & au vice; & par conséquent il nait de-là des différences sans fin dans l'esprit des hommes. Tout cela est évident.

Or en réfléchissant l'ame découvre en elle-même deux facultez générales; l'une, par laquelle elle comprend, juge, & raisonne, & voilà ce que j'entends par *les facultez intellectuelles*, ou par le mot de *raison*; l'autre, par laquelle elle veut, & se détermine à agir, en conséquence des jugemens & des conclusions tirées par la partie supérieure de l'ame: & plus elle communique de perfection à ses opérations; c'est-à-dire, plus l'ame raisonne avec justesse, & est prête à donner son consentement aux décisions de la raison, & à les exécuter; & plus sans doute cette ame doit être parfaite dans son espèce: & au contraire, plus elle s'acquitte imparfaitement de ces opinions, & plus elle est imparfaite. Les talens & la perfection, les mauvaises qualitez & les imperfections des ames des hommes doivent par conséquent être proportionnées aux différences, que nous venons de marquer.

XII. Prop. Il est raisonnable de croire, que les ames des hommes trouveront dans la vie à venir des stations, ou des demeures conformes à ces différences [a]. Cette Proposition n'est qu'un corollaire, qui suit de ce qui a été prouvé plus haut.

Object. 1. Pourquoi devons-nous croire, que Dieu placera, & traitera dans l'autre monde, les hommes comme ils méritent, & conformément aux progrès, qu'ils auront faits dans

a. *Des lieux, qui conviennent à la vertu*, Platon.

dans la raiſon * & dans la vertu; puiſque nous voions que le cas eſt entiérement différent dans celui-ci?

Rép. Il faut ſe reſſouvenir, que c'eſt là préciſément une des principales preuves, ſur laquelle eſt fondée l'immortalité de l'ame. Or s'il eſt raiſonnable de croire qu'il y a une vie à venir, parceque les choſes ne ſont pas dans celle-ci dans une juſte egalité; il eſt par cette ſeule raiſon également raiſonnable de penſer, qu'elles ſeront dans l'égalité [a] dans la vie à venir.

Ici bas les néceſſitez, les affections corporelles, & leurs effets naturels s'entremêlent avec les affaires humaines; & elles confondent le mérite avec le vice, le ſavoir avec l'ignorance: de-là il arrive ſouvent, que le méchant jouit de beaucoup d'avantages, & que l'homme de bien eſt dans la douleur: s'il n'y a pas de vie après celle-ci, l'un & l'autre eſt ſans doute partagé tout autrement qu'il ne mérite. Mais lorſque les cauſes corporelles de ce dérangement ne ſeront plus, les eſprits, ou les eſprits joints à leurs *corps ſpirituels* † prendront ſans doute leurs poſtes, & ils jouiront de leurs privilèges avec plus d'ordre & d'égalité: le débauché ni l'impie n'auront point les occaſions de ſe placer dans un état, dont ils ſont indignes: & les eſprits vertueux & parfaits ne rencontreront pas là-haut les obſtacles, qui les tiennent ici bas dans une baſſeſſe indigne d'eux. Plus un état eſt excellent & pur, & plus ceux qui y ſont, ſont dans l'ordre & dans une juſte & naturelle ſubordination.

Nous voions même ordinairement ici bas, que les hommes s'attâchent aux occupations, auxquelles ils ont été élevez & rendus propres; les perſonnes d'une même profeſſion vivent enſemble avec plus d'union & plus de familiarité qu'avec celles d'une profeſſion différente; celles qui ſont vertueuſes & raiſonnables, ſouhaitent, quoiqu'elles puiſſent voir

a. Elles ſeront placées avec un égard juſte & impartial de leur mérite: ou, dans un ſeul mot, avec équité.

* L'Auteur entend par-là les progrès faits dans la pratique & dans l'exercice de la raiſon, ou dans l'application à la rendre parfaite.

† Σώματα πνευματικά.

voir rarement leurs vœux accomplis, de fréquenter leurs ſemblables [a]; & le ſcélérat, ce qui peut, hélas! rarement être d'une autre manière, n'eſt qu'avec les ſcélérats comme lui. Pourquoi ne croirions-nous pas qu'il ſe pourra faire dans l'autre vie entre les ames, qui ſeront à-peu-près de la même portée, & qui auront les mêmes facultez & les mêmes habitudes, une aſſociation & une communion plus univerſelle & plus entière, lorſque les obſtacles, qui l'empêchent ici, ſeront levez? Et ſi nous admettons cette communion à venir, ne faut-il pas croire par conſéquent que les champs, où s'aſſembleront les gens de bien, ſeront différens de ceux où s'attrouperont les méchans [c]. La ſeule différence de leur compagnie produira une grande différence dans leur manière de vivre.

XIII. Prop. Les demeures & la condition des ames vertueuſes, & qui ont fait ici bas un droit uſage de leur raiſon, doivent être meilleures, à proportion de leur vertu, que celles des méchans. Cela ne peut être autrement, ſi la conſtitution des choſes dépend d'une Cauſe raiſonnable, comme je me ſuis efforcé de montrer, qu'elle le fait.

Corollaire. Il ſuit de-là, que la pratique de la raiſon, priſe dans ſa juſte étendue, doit être, & notre principale préparation à la mort, & le moien d'augmenter, pour tout le temps que nous continuerons d'être, les degrez de notre félicité.

XIV. Prop. Non ſeulement le bon, ou le mauvais uſage de la raiſon, que nous aurons fait en ce Monde, & nos vertus, ou nos vices; mais encore nos plaiſirs, ou nos peines préſentes entreront également [d] en ligne de compte dans le Monde à venir, parcequ'il ne peut ſe faire aucune compenſation des inégalitez, qui, comme nous venons de le voir, ſe trouvent dans ce Monde, à moins que les plaiſirs & les peines,

a. *Les gens de bien vont ſans être invitez aux feſtins des gens de bien*, Platon dans ſon Traité intitulé *le Feſtin* vers le commencement.

a. *Qui philoſophent véritablement*, ou, *qui ſont véritablement Philoſophes*, dans le ſtyle de Platon, voiez ſon *Phédon* pag. 379. 380. 386. &c.

c. *Un lieu pur, qui ne reçoit point les méchans, quand ils ſont morts; car alors leur condition eſt ſemblable à celle où ils ont été ici bas; les méchans étant avec les méchans*, &c. Platon.

d. *Plus le juſte s'abſtient des péchez, plus ſa juſtice lui ſera imputée*, St. Chryſoſt.

peines, prises ensemble avec les vertus & avec les vices des hommes, ne soient mises en parallèle & pesees dans la même balance. J'ai dit, *prises ensemble*; parcequ'on ne peut donner aucune raison de ce qu'un homme vicieux seroit récompensé des peines, des infortunes, & des troubles, qu'il se cause à lui-même par ses vices, dont ces malheurs sont les suites naturelles: ni on ne peut au contraire donner aucune raison de ce qu'il seroit fait une déduction de la félicité future d'un homme de bien, à cause des innocens plaisirs, qui sont les fruits naturels de sa modération, de sa régularité, de ses autres vertus, & de la solidité de ses raisonnemens.

Corollaire. Non seulement les méchans seront moins heureux que les sages & vertueux; mais encore ils seront réellement malheureux dans la vie à venir: car ce qui restera de la somme totale, après qu'on en aura soustrait & la félicité, proportionnée aux degrez de vertu, qu'ils ont eus; & les souffrances, par lesquelles ils ont passé, & qui ont été supérieures à celles, qui étoient les effets naturels de leurs crimes: après, dis-je, que cette soustraction sera faite, il ne restera qu'une quantité inférieure à la pure négation de félicité; négation, qui ne peut être qu'une certaine quantité positive de malheur & de misère.

Il conste donc qu'il y aura à l'avenir des récompenses & des châtimens; & que les hommes seront heureux, ou malheureux, selon leur conduite, leurs plaisirs, & leurs souffrances dans cette vie.

XV. Prop. Si on ne peut pas démontrer l'immortalité de l'ame: il est du moins certain, que le contraire ne peut pas être démontré [a]. Dire, qu'après qu'une maison s'est écroulée,

a. Certainement ces argumens, dont Lucrèce se sert, ne penvent convaincre personne. *Or puisqu'on void, que lorsqu'un vase est cassé, l'eau se répand de toutes parts, & que la liqueur s'écoule; croiez que l'ame se répand de même à la dissolution du corps*, &c. liv. 3. vers 435. *De plus nous sentons que l'ame est engendrée avec le corps, & qu'elle croit avec lui, & qu'elle vieillit de même*, &c. ibid. vers 446. *Puisqu'enfin l'ame est affectée par les maladies; il faut nécessairement avouer, qu'elle est sujette à la dissolution*, ibid. vers 471. &c. Les raisons alleguées par Pline liv. 7. *Hist. Nat.* chap. 55. ne sont pas meilleures; si on peut dire qu'elles soient en effet des raisons: car avoir recours à l'expérience de ceux qui nous ont devancé, *antegenitale experimentum*; c'est supposer ce qui est en question; or on peut exprimer l'objection ainsi, aurons-nous après

lée, & qu'elle est entiérement tombée en ruine, il y logeoit auparavant un homme, que cet homme l'a abandonnée, & qu'il demeure à présent ailleurs; il n'y a là rien de contradictoire, ni d'absurde [a].

XVI. Prop. Si on ne regardoit l'immortalité de l'ame que comme probable, ou simplement comme possible; il faudroit pourtant préferer une vie vertueuse à celle qui lui est opposée: car supposé que l'ame soit mortelle, & que la mort mette pour toujours fin à toutes ses perceptions; qu'est-ce qu'un homme de bien perdroit par sa vertu? Il ne perdroit guères autre chose que quelques pratiques de devotion & quelques actes de mortification, que la coûtume rend habituels & faciles [b]; & peut-être agréables, parcequ'ils sont, qu'ils nous paroissent du moins raisonnables. Au contraire, que gagne le méchant, si son ame est sujette à la mort? Des plaisirs, dont l'homme de bien se prive volontairement, qui doivent ordinairement leur origine à un goût dépravé, qui avec le temps deviennent insipides, qui coûtent plus de peine & plus d'industrie à acquerir qu'ils ne valent dans le fonds, qui s'envolent avec amertume, qui sont bien souvent suivis de réflexions accablantes & d'un triste repentir, ou qui n'aboutiroient au bout du compte, après une courte jouissance, qu'au néant, comme s'ils n'avoient jamais été: & voilà tout [c]. Mais si l'ame est immortelle, comme nous avons tout lieu de le croire, que gagnera l'homme de bien? Ses plaisirs présens, s'ils ne sont pas à la vérité si nombreux, seront

après la mort un sentiment de notre existence plus grand que celui que nous en avions avant notre naissance? Et si les *Lesbiaques* de Dicéarque subsistoient encore, je croi que nous n'y trouverions rien de plus fort que ces argumens. Ce qu'il y a de vrai dans le fonds est, que *le méchant ne veut pas que son ame soit immortelle;* mais il se console *par la pensée que son annihilation après la mort* empêchera ses tourmens à venir: & *cela est parcequ'il ne peut pas l'éviter*, Hiéroclès sur le vers 29. de Pythagore, page 165.

a. Ni il n'y a rien d'absurde à soutenir que l'ame existe, *Quand elle a laissé déserte sa maison corporelle*, Philon Juif. *Une maison abandonnée par celui qui l'habitoit, tombe en ruine, de même dépérit un corps délaissé par l'ame*, Lactance.

b. *Le chemin, qui mène à la vertu, est long & difficile; & au commencement il est raboteux, mais pour si rude qu'il ait été, il est sur la fin plus facile*, Hésiode *Opera & Dies* vers 287. &c.

c. *Adonis est préferé au ciel*, Ovide *Metamorph.* liv. 10. vers 532.

ront du moins plus ſolides [a] & plus naturels [b]: & la félicité à venir eſt l'effet de ſon abnégation de ſoi-même, & de ſa ſoûmiſſion à la raiſon; vertus, dont il a fait ſa préparation à cet heureux état, que nous pouvons bien, ſans prétendre vouloir le décrire, ſuppoſer immortel, parceque l'ame eſt immortelle; & devoir procurer à cette ame la jouiſſance des plaiſirs bien plus purs & plus excellens; c'eſt-à-dire, & plus grands & plus ſolides, qu'aucun des bas & indignes plaiſirs, dont l'homme jouit ici bas: parceque cet état eſt à tous égards d'une nature plus excellente, que notre état préſent. En un mot, que perd le méchant, ſi ſon ame doit mourir avec le corps? La félicité, que l'homme de bien gagne comme homme de bien; il s'attire outre cela quelque degré des malheurs de la vie à venir, malheurs, dont on peut dire en général, qu'ils ſeront auſſi ſupèrieurs à ceux de la vie préſente, que les plaiſirs & le bonheur de la vie à venir excèdent ceux de cette vie paſſagère & mortelle.

Dans un état ſpirituel & parfaitement libre, tout ſera certainement plus pur; & tout agira plus directement, plus puiſſamment, &, ſi on veut me pardonner l'expreſſion, avec plus d'eſprit & de force: moins d'obſtacles s'oppoſeront au bonheur, ou au malheur de nos ames: elles ſeront plus ouvertes; elles auront de leur condition des perceptions plus immédiates & plus vives: de ſorte que châcune d'entr'elles ſera, dans ſon eſpèce particulière, plus attentive, plus appliquée, plus bandée, pour ainſi dire; les unes approchant plus de la pure félicité, & les autres approchant plus de ſon contraire, qu'elles ne font ſur la terre [c]. Mais c'eſt une entrepriſe trop hardie pour le Philoſophe Paien, que j'ai en vûe, de préſumer d'entrer plus avant dans la nature & dans l'œconomie d'un Monde encore inconnu.

J'a-

a. *Celui qui eſt doué de la vertu, goûte des plaiſirs, dont il ne ſe peut répentir*, Hiéroclès ſur le 30. vers de Pythagore, p. 174.

b. *Celui qui ſe renferme dans ſon intégrité, & qui jouit de ſon propre bien, eſt véritablement favoriſé de la fortune & heureux: car auſſi le corps*, &c. Simplicius.

c. *Car l'homme de bien l'emporte ſur le méchant, non ſeulement par la probité; mais auſſi par la volupté même, par laquelle ſeule le méchant croit s'abandonner au vice*, Hiéroclès ſur le vers 30. de Pythagore, page 177.

J'ajoûterai feulement que l'homme, qui fait un droit ufage de fa raifon, & qui pratique la vertu, a du moins cet avantage fur un homme, qui au mépris de fa raifon s'abandonne à fes vices; que quoiqu'il ne puiffe pas toûjours par fa fageffe & par fa vertu rectifier ce qu'il y a de mauvais en lui-même, ou dans fa condition; il trouvera pourtant le moien d'adoucir, par leur fecours, fes afflictions & fes malheurs; & de fe foûtenir dans toutes les différentes révolutions de la vie; confolation au refte, dont le méchant ignore entiérement les douceurs; lui fur-tout, qui n'a jamais fenti les doux plaifirs, que procure l'humble, mais la ferme attente d'un bonheur fincère & conftant, dont on jouira dans la vie à venir [a].

XVII. Prop. En dernier lieu, celui qui veut conformer fa conduite à la vérité, doit non feulement confidérer ce qu'il eft, & quelle eft fa condition ici bas, & pourvoir à fes befoins préfens; mais encore fe regarder comme un homme, dont la vie tire vers une autre vie; & il doit par conféquent fe préparer pour celle-ci. Vous comprennez fans doute parfaitement la manière, dont je croi qu'il faut fe préparer à ce paffage.

Pour mettre fin à tout cet Ouvrage; que toute notre conduite foit conforme, autant qu'il eft de notre intérêt, & que nous fommes capables, de l'en rendre, à la nature de châque chofe; c'eft-à-dire, traitons dans toute notre conduite les chofes, comme étant ce qu'elles font en elles-mêmes, par rapport à nous, & à l'égard des autres êtres, & comme étant ce qu'elles font dans leurs caufes, dans leurs circonftances, & dans leurs effets: c'eft-à-dire, ne nions point par aucune de nos actions la vérité d'une chofe, qui eft vraie: c'eft-à-dire, conformons toutes nos actions à la raifon: c'eft-à-dire enfin, prennons la loi de notre nature pour règle de nos actions. En faifant fincérement nos efforts pour nous acquiter de ce devoir, nous rendrons ce que nous devons à l'Auteur de cette Nature [b], & de cette Loi; & nous tra-

a. *Car quand les juftes n'auroient fur les injuftes aucun autre avantage, il les furpafferoient du moins par une vive efpérance*, Ifocrate dans fon *Difcours à Demonique* pag. 18.
b. *Car pratiquer la vertu, eft la manière la plus fainte de fervir Dieu*, Josèphe.

travaillerons en même temps à nous rendre véritablement & solidement heureux; félicité véritable & solide, propre aux créatures raisonnables: nous ferons ce qui tend a nous rendre tranquilles ici bas: nous nous disposerons à notre départ pour notre dernière & éternelle maison; révolution, hélas! qui pour si tard qu'elle arrive, arrivera pourtant bien-tôt.

Ainsi, Monsieur, vous voilà presque débarassé pour le présent de la peine, je ne puis pas proprement dire que je vous donne; mais que vous vous êtes vous-mêmes attirée; puisque, comme vous l'avez demandé, voilà simplement mes pensées; à moins que je ne me sois mal représenté moi-même, ce que j'avoue n'être pas impossible. J'ai ajoûté au bas des pages, en forme de notes, un petit nombre de citations, sur-tout des anciens Auteurs: telles qu'elles se sont tout-à-coup offertes à mon esprit dans la révision de ce Traité [a]; n'aiant eu ni de recueil de lieux communs, dont je pûsse faire usage; ni la moindre idée d'une telle entreprise: ces citations servent quelquefois à expliquer le texte, d'autrefois à l'appuier de quelque autorité; mais elles serviront principalement à vous récréer; vous, dis-je, Monsieur, que je crois avoir besoin de l'être, & qui savez si bien profiter des moindres allusions faites par les Anciens. J'ai aussi fait imprimer quelques exemplaires de cette *Ebauche*; non en vûe de la rendre publique, mais simplement pour épargner la peine de la transcrire [b]; puisque j'ai formé le dessein, non seulement de vous la communiquer, mais encore d'en faire part, puisqu'elle est faite, à deux ou trois de mes amis; & de la laisser à ma famille, comme un secret monument du bon dessein, que j'avois en la composant. Cependant la manière, dont je disposerai de cet Ouvrage, & tout son destin, dépendent beaucoup, Monsieur, de votre jugement & de l'accueil, que vous lui ferez.

a. On en a ajoûté quelques-unes dans la seconde édition.
b. On n'avoit eu d'abord aucun autre dessein; voiez l'Avertissement.

F I N.

SUP-



SUPPLEMENT.

APrès avoir déclaré, aussi expressément que je l'ai fait dans la Préface, la vénération, que j'ai pour la mémoire de Monsieur Wollaston; il me semble que je ne puis me dispenser d'en faire autant de mes sentimens sur tout son Ouvrage. C'est à quoi je vai consacrer la prémière partie de ce Supplement; j'y porterai mon jugement général sur la bonté de ce Systême; je dirai un mot pour en éclaircir le principe dominant; j'expliquerai jusques à quel point mes Notes critiques sont contre cet Auteur.

Je donnerai ensuite la substance & la réfutation des Critiques, qui ont paru contre ce Traité.

J'ajoûterai enfin mes remarques particulières sur la manière d'examiner l'action de Dieu sur les créatures, & une démonstration abrégée & nouvelle de la Prémotion physique: j'ai été determiné à en faire part au Public par la liaison, que cette question a avec le Traité de Dieu contenu dans cette *Ebauche*, & par la manière, dont Monsieur Wollaston a parlé de ces deux articles: il me paroit que cet Ecrivain s'est trop laissé aller dans ces deux points aux préjugez ordinaires, qui ont fait tant d'ennemis à la Prémotion physique.

I. PARTIE.

*Examen général & éclairciſſement du principe dominant dans l'*Ebauche de la Religion naturelle: *explication des Notes critiques du Traducteur*, &c.

SI la ſimplicité, la clarté, l'étendue, la nouveauté d'un principe, & la facilité de répondre par ſon ſeul moien à toutes les Objections propoſées contre lui, ſont, comme on ne peut douter qu'elles ne le ſoient, les preuves de ſon excellence; le principe de Monſieur Wollaſton ſurpaſſe tous ceux, ſur leſquels on s'eſt efforcé de fonder la moralité des actes humains.

C'eſt le plus ſimple de tous les principes avancez ſur cette matière: car il ne faudra deſormais avoir recours à rien d'étranger aux actes humains: leur propre, leur ſeule nature décidera de leur bonté, ou de leur malice: elle en ſera le fondement & l'eſſence. De ce qu'un acte humain eſt un acte humain, c'eſt-à-dire, l'expreſſion pratique de quelque propoſition véritable, ou fauſſe, faite par un agent libre, il ſuit inconteſtablement, naturellement & néceſſairement, que cet acte eſt bon, ou mauvais: parceque ſi d'un côté toutes ces propoſitions pratiques, véritables, ou fauſſes, expriment une conformité, ou une contrariété à la nature des choſes; & par-là aux loix de la Nature; & par-là à la ſageſſe de l'Auteur de la Nature: & ſi d'un autre côté la nature des choſes eſt eſſentiellement bonne, ſi les loix de la Nature ſont eſſentiellement bonnes, ſi la ſageſſe de l'Auteur de la Nature eſt eſſentiellement bonne; il ſuit que la conformité à cette nature, à ces loix, à cette ſageſſe, eſt auſſi eſſentiellement bonne; & que tout acte, exprimant naturellement cette conformité, eſt eſſentiellement bon: il ſuit

au

au contraire, que la contrariété opposée est essentiellement mauvaise; & que l'acte, exprimant cette contrariété, est essentiellement mauvais. Voilà donc par ce principe la nature du bien & du mal moral établie sur la nature, sur la signification naturelle, des actes humains; mais voions si la même simplicité regne dans l'application, qu'il faut faire pour distinguer les actes, qui sont les expressions pratiques d'une proposition veritable, d'avec ceux qui sont les expressions pratiques d'une proposition fausse: rien de plus simple encore. Tout acte, par lequel un agent libre témoigne qu'il se conforme à la nature des choses, c'est-à-dire, qu'il prend les choses pour ce qu'elles sont dans leur nature, est l'expression pratique d'une proposition véritable: & son contraire exprime une proposition fausse. Encore un coup, y a-t-il rien de plus simple & de plus naturel que ce principe?

Mais quelle est la vérité, dont un acte humain est essentiellement une négation, ou une affirmation? Oh! c'est la plus palpable, la plus claire de toutes les véritez: la voici: *Châque chose est ce qu'elle est:* par exemple, un corps est un corps; un esprit est un esprit, faisons en l'application. A aime son corps plus que son ame: l'amour d'A est une expression pratique de ces faussetez, *le corps d'A est plus aimable, que son ame: le corps d'A n'est pas ce qu'il est, un corps moins aimable que son ame.* B a sous ses yeux un verre de vin, & un verre de poison; il le sait; & il est convaincu que le prémier lui feroit du bien, & que le second lui causeroit la mort; il boit pourtant celui-ci: son action est une affirmation pratique de ces faussetez: ce vin, ce poison, ne sont pas ce qu'ils sont: je sai que la nature de ce vin est d'être une bonne liqueur; & que celle de ce poison est d'être une liqueur mortelle; mais malgré cela ce vin bon n'est pas du vin bon; ce poison mortel n'est pas du poison mortel: B prend ces deux liqueurs pour ce qu'il sait qu'elles ne sont pas; il confond leur nature; il nie la vérité, qui n'est, dans le cas présent, qu'une conformité entre

la signification naturelle de son action, & la nature de ce vin & de ce poison; il se rend coupable de la plus ridicule de toutes les contradictions: ce que nous avancerons dans la suite à l'occasion des objections, que Monsieur Clark a proposées contre ce principe, mettra encore dans un plus grand jour cette vérité, & l'application qu'on en doit faire.

La clarté est le second degré d'excellence particulier à ce Systême, le principe, qui lui sert de fondement, est évident de lui-même: sa simple intuition frappe, persuade, convainc: plus on l'approfondit, plus on y trouve du vrai & du solide; & la foule des preuves, dont il est appuié, sert moins à lui donner un nouveau degré d'évidence, qu'à faire rougir, pour ainsi dire, l'esprit humain de l'ignorance, où il avoit été jusques ici sur cet article. Lectures pénibles, qui dégoûtent les mortels des plus utiles recherches; argumens étudiez, qui s'offrent à nous sous l'idée de convaincans, sans lever dans le fonds nos principaux doutes; démonstrations étendues, qui font ordinairement perdre de vûe la solidité d'un Systême, sous prétexte de le démontrer dans toutes ses parties: aucun de ces écueils ne se rencontrera desormais dans l'étude de la Morale. L'esprit le plus bouché peut, par l'application du principe de Monsieur Wollaston, devenir facilement un excellent moraliste; peu de pages le feront entrer à fonds dans une science, dont toute l'Antiquité n'avoit encore pû trouver les simples prologomènes: & si un examen, fait avec toute la bonne-foi & toute l'exactitude, dont il est capable, ne suffit pas pour le faire parvenir à l'infaillibilité; il suffira du moins pour diminuer le nombre de ses fautes; pour affoiblir & pour faire évanouir leur coulpe & leur atrocité.

Non seulement ce Systême est simple, & à la portée des plus foibles génies; il a encore l'avantage d'une étendue sans bornes: point de parole, point d'action, qui ne soient de son ressort. Posez une fois ce principe, *Toute action a un sens naturel aussi significatif, que celui de toute proposition exprimée*

primée de bouche: & d'abord se découvre à plein la bonté morale de toutes, toutes les actions des agens libres. Dans ce principe, *l'homme ne doit mentir ni dans ses paroles, ni dans ses faits*, c'est-à-dire, *l'homme doit conformer & ses paroles & ses actions à la nature des choses*, est renfermée la pratique de toutes les vertus & l'exclusion de tous les vices. Par ce précepte, *Traitez châque être comme étant ce qu'il est*, on bannit également la revolte contre la Cause prémière, l'abus des causes secondes, & les péchez contre la Patrie, contre le Prochain, & contre nous-mêmes.

J'ai dit *la revolte contre la Cause prémière*: puisque par ce principe sont à jamais proscrits l'Athéisme de spéculation, ou d'esprit; & celui de pratique, ou de cœur. Je dis, Athéisme de spéculation, ou d'esprit, qui est cette négation de l'existence de Dieu, que l'Athée fait par ses discours & par ses raisonnemens: or si cette espèce d'Athéisme est si marqué au coin de la folie & de l'aveuglement, qu'on croit généralement, & avec raison, l'esprit humain au-dessus de ses atteintes; les mêmes traits, des traits plus noirs encore, ne doivent-ils pas nous rendre plus odieuse cette espèce d'Athéisme plus significatif, & par conséquent plus criminel, que le prémier; & que j'ai appellé Athéisme pratique & de cœur, essentiellement renfermé dans châque action mauvaise, & renfermant essentiellement lui-même une négation de l'existence de l'Etre suprême, exprimée par des faits?

Je ne puis me déterminer à croire, que cette pensée & cette expression soient aussi nouvelles, qu'elles me l'ont paru en se présentant pour la prémière fois à mon esprit: elles furent sans doute inspirées au Psalmiste dans ces paroles, אמר נבל בלבו אין אלהים, *le fou a dit dans son cœur, il n'y a point de Dieu*. Est-ce qu'on peut parler *dans le cœur*, qui est le siège de la volonté? Oui, l'impie, ce fou, ce fou à l'extrême, qui nie par des faits le fait le plus constant, qui fût jamais, ou qu'il soit possible d'imaginer, l'existence, ou, ce qui revient au même, la sagesse de l'Etre nécessaire; ce

fou parle dans son cœur, & par son cœur; & c'est la honteuse prostitution, qu'il fait de ce cœur aux créatures, qui renferme, exprime, déclare authentiquement & nécessairement la négation de l'existence du Créateur. Ce qui suit immédiatement ces paroles du Prophète, confirme cette explication: השחיתו, *ils se sont corrompus*; התעיבו עלילה, *ils ont commis des actions abominables*, &c. cette corruption, ces actions abominables; voilà les preuves, la déclaration, l'expression de cet Athéisme, de cette folie, que le Prophète avoit en vûe dans tout le 14. Pseaume.

J'ai dit *l'abus des causes secondes*: car si nous les traitons conformément à ce qu'elles sont; nous les emploierons uniquement à la conservation de notre être, & à l'amélioration de notre bien-être; nous ne les mettrons, ni au-dessus, ni au niveau, de leur Auteur, nous ne leur rendrons, pour si excellentes, pour si accomplies, qu'elles soient, que les honneurs, qu'il n'est pas défendu de rendre à des êtres, que leur excellence & leurs perfections n'ôtent point de la catégorie d'êtres créez; nous tiendrons notre rang; & nous le laisserons tenir, sans jalousie & sans murmure, aux créatures, en faveur desquelles il a plû à un Dieu, libre dans le choix des objets de ses faveurs, de déploier sa puissance avec une spéciale effusion de sa libéralité.

J'ai dit *les pechez contre la Patrie, contre le Prochain, & contre nous-mêmes*: & par-là sont renvoiez dans les maudits abimes, d'où ils sortirent, ces monstres hideux, qui font de cet Univers une ébauche de l'enfer; la Tyrannie & le Despotisme, qui traitent les hommes, ou comme des buches insensibles à la douleur & aux supplices, ou comme des reptiles privez de raison, de liberté, de conscience, & de propriété; l'Independance & l'Anarchie, qui traitent insolemment les images du Gouverneur suprême d'usurpateurs, &, pour ainsi dire, d'hommes sans créance; les loix, les fermens, & les contracts les plus solemnels, de liens, qu'il est permis de rompre toutes les fois que le dictent l'amour propre & l'intérêt; l'ordre & la Hiérarchie de bagatelles, qu'un hom-

homme noblement impatient du joug, c'eſt là le langage de l'Indépendance, ne reſpecte que quand cet ordre & cette Hiérarchie lui aſſurent a lui-même le thrône; l'orgueil, qui nous repréſente à nous-mêmes ſous de traits brillans & flatteurs, & douez d'un mérite chimérique au préjudice de ceux qui en ont un réel & ſolide, la volupté, qui d'une voix molle & efféminée nous crie ſans ceſſe, que nous ſommes nez uniquement pour vivre & pour mourir dans ſon ſein impur, &c.

L'étendue de ce principe ne ſe borne pas en un mot à établir la nature des actes humains; il établit auſſi entr'eux une différence eſſentielle & priſe de leur propre nature. La preuve de cette différence ſuit du raiſonnement, que nous avons fait plus haut: car s'il y a entre le oui & le non, entre le blanc & le noir, entre l'exiſtence & la non-exiſtence, une différence priſe de la nature du oui, du blanc, de l'exiſtence, & de celle du non, du noir, de la non-exiſtence; il doit y avoir par conſéquent entre le bien & le mal moral, entre l'acte bon & l'acte mauvais, une différence priſe de la nature du bien moral, & de l'acte moralement bon, qui ne ſont qu'un oui, qu'un blanc, qu'une affirmation d'exiſtence; & de celle du mal moral, & de l'acte moralement mauvais, qui ne ſont qu'un non, un noir, une négation d'exiſtence: il y a enfin une différence eſſentielle entre la ſignification de l'action bonne, ſignification, dans laquelle ſeule conſiſte ſa bonté morale; & la ſignification de l'action mauvaiſe, ſignification, dans laquelle conſiſte ſa malice morale. Tout cela eſt évident à ceux qui ne cherchent point à s'aveugler, & qui avouent qu'un & un ſont deux, & non pas un; & qu'un ne peut pas avoir en même temps la nature d'un & de deux: encore moins celle d'un & de rien.

Au reſte l'aſſertion d'une puiſſance de ſignifier, & d'une ſignification actuelle dans les ſignes & dans les actions, dans tous les ſignes & dans toutes les actions, & plus expreſſive même dans les actions que dans les paroles; cette aſſertion, dis-je, n'eſt ni ſi téméraire, ni ſi facile à détruire que les Criti-

Critiques pourroient bien ſe l'imaginer: les plus grands hommes l'ont admiſe; l'expérience en confirme la vérité; le raiſonnement la démontre.

1. Que les plus grands hommes de toute Nation, de toute Religion, de tout ſiècle ſoient tombez d'accord de cette vérité; c'eſt ce que prouve la citation d'un grand nombre d'Auteurs, faite dans les prémières Sections de cet Ouvrage; & celle d'un grand nombre d'autres, qu'il ſeroit facile d'alléguer, s'il en étoit beſoin.

2. L'expérience confirme cette aſſertion: car lorſqu'un homme mange, ou boit avec avidité; ne marque-t-il pas plus expreſſément par-là qu'il a faim, ou ſoif, que s'il ſe contentoit de dire, *j'ai faim*, ou *j'ai ſoif?* Lorſqu'un homme s'aſſied après une longue promenade; n'exprime-t-il pas par ſon action, ou plûtôt ſon action n'exprime t-elle pas plus naturellement ſa laſſitude que ces paroles, *je ſuis fatigué?* Lorſqu'un autre ſe promène ſeul, à pas lens, mordant ſes doits, le chapeau enfoncé ſur ſes yeux; tout cela ne ſignifie-t-il pas plus clairement qu'il eſt dans la méditation, que s'il diſoit ſimplement, *je médite?* Les exemples de cette vérité s'offrent en foule.

3. Le raiſonnement démontre la réalité de la ſignification 1. attribuée aux actions en général, 2. attribuée à châque action en particulier, 3. attribuée à châque action en particulier dans un plus grand degré d'énergie qu'aux paroles.

1. Les actions ont une ſignification, qui peut être conforme, ou contraire à la vérité: car, pour ne point répéter les argumens alléguez par Monſieur Wollaſton, ſi elles n'avoient point une telle ſignification, il s'enſuivroit qu'un muet ne pourroit point mentir, parcequ'il eſt privé de l'uſage de la parole, & qu'il ne peut exprimer la vérité que par ſignes; conſéquence auſſi abſurde que le principe, d'où elle ſuit, eſt faux: car lorſque je demande à un muet, ſi un tel chemin n'eſt pas celui qui conduit à une telle ville, & qu'il me répond par un ſigne, qui me fait croire, qu'oui, &

& qu'il fait devoir produire cet effet, quoique le chemin, qu'il me montre, ne soit pas le véritable ; son signe, son action, quelle qu'elle soit, renferme & exprime une fausseté ; & cette expression d'une fausseté n'est-elle pas aussi directe ; c'est à-dire, ne contredit-elle pas aussi directement la vérité, que ce monosyllabe *oui* proféré par un autre homme, à qui je ferois la même question, & qui me répondroit par le même mensonge ? Le mensonge du prémier ne consiste pas simplement dans son inclination de tête, ou dans le mouvement de son bras ; le mensonge du second ne consiste pas simplement dans l'articulation du monosyllabe : l'un & l'autre consistent dans le moien, quel qu'il soit, cela est indifférent, emploié pour me faire croire ce qui n'est pas ; pour me faire croire que la personne, qui me répond, pense ce qu'elle ne pense point ; & pour me faire croire enfin qu'elle prend, & que je dois prendre un tel chemin pour ce qu'il n'est pas dans le fonds. Ce signe, cette action, ce mouvement du bras, ou de la tête, qui me fait croire tout cela, & qui me dit, *c'est le chemin, qui conduit à une telle ville* ; voilà uniquement ce qui ment ; voilà proprement ce qui renferme un sens contraire à la vérité.

2. Toute action, tout acte fait par un agent libre, a un pareil sens : car si nous considerons cet acte, comme étant l'opération d'une substance spirituelle ; cette opération est simplement une perception, ou un jugement, ou un acte de la volonté. Si c'est une perception, une simple idée ; elle n'est autre chose qu'une image, un portrait, une représentation de quelque objet : or une image d'un certain objet a essentiellement ce sens ; *l'objet, que je représente, est ainsi que je le représente.* Donc toutes les idées, toutes les perceptions renferment nécessairement ce sens, *les objets, dont nous sommes les images, sont ainsi que nous les représentons.* Si ces actes passent a la catégorie des jugemens ; la vérité, que j'établis, s'offre à nous dans un plus grand degré d'evidence : car tout jugement n'est qu'une liaison d'idées ; ou plûtôt une affirmation, ou une négation de la liaison, qui est

entr'elles; cela n'a besoin d'aucun éclaircissement: tout jugement signifie essentiellement que l'ame, qui juge, considère sous certains rapports l'objet de ses jugemens. Un pareil sens n'est pas moins exprès dans les actes de la volonté; puisque l'ame ne pouvant pas vouloir sans vouloir quelque chose, châque fois qu'elle veut, châque acte de volonté qu'elle produit, sont des déclarations reiterées de ces propositions, *une telle, ou telle chose est digne d'être l'objet de ma volonté: je la veux, & j'ai raison de la vouloir.*

Si nous considerons enfin les actes humains, comme étant de certains mouvemens physiques de quelque quantité de matière, qui sont les effets des opérations de l'ame; nous trouverons qu'ils ne sont pas moins significatifs. Tout mouvement en général signifie que le corps mû a reçû d'un autre corps des impulsions, auxquelles il n'a pas été capable de résister: mais outre ce sens général, il y en a de particuliers, attachez essentiellement aux directions particulières du mouvement: & ces directions particulières étant, lorsqu'il n'y a point d'obstacle, nécessairement suivies de certains effets; elles importent par conséquent nécessairement dans le moteur la volonté de produire les effets inseparables de ces directions particulières. Toutes les fois que je m'assois, sans y être forcé par quelque objet extérieur; mon action signifie que mon ame veut que le corps, qu'elle anime, soit dans le repos; & la direction particulière, que les esprits animaux reçoivent alors, & qui produit ma *session*, pardonnez ce terme, toutes les fois que leur mouvement reçoit la même direction, est la proposition pratique, qui exprime cette vérité, *l'ame veut que le corps soit en repos*, plus intelligiblement même, que ne le feroient de simples paroles; comme nous allons le voir.

3. Tout acte d'un agent libre a une signification plus expresse que les paroles. L'expérience ne nous fait-elle pas sentir, que les faits apportent dans notre esprit un plus grand degré de conviction, que les raisonnemens les plus plausibles? Un homme, qui pratique la vertu, ne passe-t-il pas

pas pour plus réellement vertueux qu'un autre, qui ne fait que la prêcher ? L'exemple n'est-il pas la plus efficace de toutes les exhortations? D'ailleurs l'énergie du sens de châque action est générale: tout homme s'y rend; il n'est pas besoin d'interprète pour l'expliquer ; sauvages & hommes civilisez, tout entend que l'action d'un homme, qui en tue un autre, signifie qu'il a la volonté, ou le droit de le tuer: voiez ce que l'Auteur rapporte, pour prouver cette verité, page 6. 7. &c.

4. Les charmes de la nouveauté brillent avec éclat dans tout ce Systême: l'Auteur y est original, même dans les choses dites mille & mille fois par d'autres Ecrivains: mais à quoi bon retracer ce que le Lecteur a senti lui-même dans la lecture de tout ce Traité; ce qu'il savoit peut-être avant que d'avoir commencé à le lire; ce qui a si fort piqué la curiosité du Public; & ce qui a principalement fait un si grand nom à Mr. Wollaston.

En dernier lieu ce Systême a l'avantage de lever les difficultez proposées sur la nature du bien & du mal moral, mieux qu'aucun des autres Systêmes publiez sur cette matière: c'est un grand motif pour nous porter à l'adopter: & s'il n'exclud pas entiérement tous nos doutes; cependant ces doutes, tombant plûtôt sur quelque branche particuliè re du principe, qui sert de fondement à ce Systême, que sur le principe même, ne doivent pas nous empêcher de lui donner la préférence. Voilà la nature de quelques remarques critiques, que j'ai mises au bas de quelques pages: elles portent coup sur quelque endroit de l'édifice: elles n'en sapent pas le fondement.

Telle est l'objection de Monsieur ..**, page 24. elle accuse d'un défaut de justesse ce raisonnement de l'Auteur: *En refusant de soulager un pauvre*, &c. *je nie que sa condition en particulier, que la Nature humaine en général, que ces désirs mêmes & cette attente, que j'aurois moi-même en pareil cas ; je nie, dis-je, que tout cela soit ce qu'il est réellement.* L'objection tombe précisément sur la négation de la condi-

tion présente, & par conséquent de la nature, du pauvre. La condition, ou la nature, du pauvre est simplement, selon Monsieur **, d'avoir besoin de secours: la nature du pauvre est, selon Monsieur Wollaston, d'avoir besoin d'un secours, que ceux qui le peuvent, doivent lui procurer; éclaircissons ces termes. L'idee du pauvre, selon l'un, ne renferme que la simple privation du nécessaire: l'idée du pauvre, selon l'autre, en renferme trois; l'idée d'un homme privé du nécessaire; l'idée de la privation d'un nécessaire, que les riches doivent fournir; l'idée de la privation d'un nécessaire, que les riches doivent fournir, & que moi par conséquent, qui suis riche, dois fournir comme les autres. Ces trois idées ne sont pas renfermées dans la nature du pauvre; si elles le sont, vous ne l'avez pas du moins prouvé; or ce raisonnement fondé sur la nature d'une chose, que vous entendez dans un sens, & que j'entends dans l'autre; la supposition que je dois l'entendre dans le vôtre, quoique vous ne m'en aiez rien prouvé; l'impossibilité, où vous étes de me prouver par votre principe, que l'idée de la pauvreté renferme les trois idées, que vous lui attribuez; voilà le vuide à remplir, voilà le défaut de justesse, que je trouve dans votre raisonnement, dit l'Auteur de l'Objection à l'Auteur du Systême.

Monsieur Wollaston peut repliquer, que son but n'est pas de définir la nature de châque être en particulier; mais qu'il fonde en général la bonté, ou la malice morale des actes humains, sur cette nature telle qu'elle est, ou qu'on la croit être: mais puisque l'Auteur est descendu dans certains cas particuliers; & entr'autres dans le refus de l'aumône, il ne devoit pas fonder la malice morale de ce refus sur une idée supposée de la pauvreté. Je l'ai dit, & je le répète; l'objection de Monsieur ** contre la négation prétendue de la condition actuelle du pauvre, qu'on suppose renfermée dans le refus de l'aumône, est indissoluble.

Cependant cette difficulté ne sape point; elle n'attaque pas même tout le raisonnement de l'Auteur, qui tend à prou-

prouver que le refus de l'aumône feroit une oppofition à la Nature humaine en général, dont le bien & l'ordre exigent que ceux qui ont trop, faffent part de leur fuperflu à ceux qui n'ont pas affez; à la fageffe de l'Etre fuprême, qui a voulu donner, par ce partage inégal des biens de la fortune, occafion à la pratique des plus excellentes vertus; & en un mot aux fentimens, que nous aurions nous-mêmes en pareil cas: or fi l'oppofition à la Nature humaine, à la fageffe de l'Etre fupréme, & au dictamen de notre confcience, eft un mal moral de fa nature; le refus de l'aumône, qui renfermeroit cette oppofition, eft évidemment mauvais de fa nature; & par une troifiême conféquence effentiellement différent de la charité: & quant à ces idées, le principe & le raifonnement de l'Auteur font au-deffus de toute atteinte.

Les remarques critiques, que j'ai mifes au bas de quelques pages, font auffi de la même nature.

Lorfque je demande, par exemple, page 28. ce qu'il faudroit répondre à un homme, qui nieroit qu'il y ait quelque action, qui ne porte aucune atteinte fur aucune vérité, ou qui n'en exprime aucune: ce n'eft pas que je nie qu'une action indifférente foit telle que la définit l'Auteur; mais je m'attendois, comme il eft naturel de s'y attendre, qu'il me prouveroit qu'il y a réellement des actions, qui ne bleffent aucune vérité, & qui n'en expriment aucune: & j'appelle un défaut d'exactitude de fuppofer la réalité des actions indifférentes, comme Monfieur Wollafton la fuppofe dans plufieurs endroits de fon Livre, fans rien dire pour refuter l'opinion, où je fuis, que toutes les actions des hommes affirment, ou nient quelque vérité de quelque degré d'importance.

Lorfque page 44. je fais une objection contre ce que l'Auteur dit, qu'on ne peut pas au pied de la Lettre affurer, où eft un homme, lorfqu'on ne l'a pas fous les yeux; je l'ai fait, parcequ'il m'a paru qu'il s'eft en cela écarté de fon grand principe, & que cet écart favorife les reftrictions

mentales & les équivoques; je dis qu'il s'est écarté de son grand principe; car il faut, selon lui, examiner dans toute sorte de cas toutes les circonstances, parcequ'elles peuvent souvent changer leur nature: or dans le cas, dont il s'agit, il se fait un amas de circonstances, qui équivalent à la certitude de la vûe; je m'explique. A ne void point B, je l'avoue; mais il sait que B est dans un endroit, d'où il ne pourroit être sorti sans avoir été apperçu par A. La nature du cas est entiérement changée: cette dernière circonstance, & cette dernière certitude contrebalancent les prémières: A sait aussi certainement que B est dans la chambre voisine, que s'il avoit actuellement les yeux fixez sur lui: & A ne peut assurer qu'il ignore où est B, sans violer ce grand principe; *Aiez égard dans toute sorte de cas à toutes les circonstances, qui peuvent changer leur nature.* Je dis en second lieu, que cet écart favorise les restrictions mentales & les équivoques: car elles ne sont que des signes, ou des paroles, dont on se sert pour faire croire qu'on croid soi-même une chose qu'on ne croid pas: signes, ou paroles, auxquels on donne une signification différente de celle, que leur doit naturellement donner celui à qui ils sont faits, ou dites. N'est-ce pas là le cas?

Lorsque Monsieur Wollaston admet page 61. & ailleurs, les perceptions dans les bêtes; j'ai renvoié à cet endroit à me plaindre que ce sentiment va trop loin. La perception n'est pas une faculté de la matière; donc il y a dans les bêtes une substance différente de la materielle: voilà mon objection, & je croi que le sentiment, qu'elle attaque, va trop loin; pourquoi? Parcequ'il tend à prouver que cette substance, qui est dans les bêtes, différente de la materielle, a absolument les mêmes facultez que notre ame; & par une troisiéme conséquence qu'elle a une même essence & une même nature: car les argumens *à posteriori*, qui selon vous prouvent que l'ame des bêtes n'est susceptible que de perceptions momentanées, separées de toute réflexion sur le passé & sur l'avenir, prouvent, selon moi, que les perceptions des

des bêtes font accompagnées de réflexion fur le paffé & fur l'avenir: on en void mille exemples dans prefque toutes les efpèces des bêtes: je n'en rapporte aucun, parceque je veux abréger; & qu'ils fe préfenteront en foule à l'efprit du Lecteur. *Concedo totum*, m'a répondu une perfonne, à qui je propofois la difficulté; qu'en conclurrez vous? J'en conclurrai que la feule différence entre l'homme & la bête ne confifteroit, fuivant ce principe, que dans une plus parfaite difpofition des organes des corps, auxquels font unies les ames de l'homme & de la bête: mais que dans le fonds la bête feroit homme; l'homme feroit bête; la bête feroit Ange; l'Ange feroit bête; je fremis en penfant à l'autre conféquence. Voilà donc ce que je blâme: un principe, d'où coulent de fi étranges conféquences; & qui me met au rang des *animaux, qui n'ont point d'entendement.* Fauffe humilité! Groffière abnégation de foi-même! Je fai bien que le Syftême, qui fait des bêtes des compofez purement materiels & machinaux, eft accompagné de grandes difficultez: mais celui qui leur attribue une ame, eft accompagné de difficultez encore plus grandes. D'ailleurs Monfieur Wollafton dit pofitivement, que *les bêtes n'ont que des perceptions momentanées; elles n'ont ni réflexion fur le paffé, ni prévoiance pour l'avenir;* il n'en rapporte pourtant aucune preuve: voilà derechef ce dont je me plains; moi, qui ne me détermine jamais à quitter une opinion, fans y être engagé par des raifons, que je regarde comme convainçantes.

Lorfque je dis, page 149. que Tertullien peut donner deux réponfes à l'objection, qu'on lui fait; c'eft parceque je ne trouve pas concluans les argumens, dont on fe fert dans l'endroit cité, pour le refuter. Ni je ne fuis pas du fentiment de Tertullien; ni je ne prétends pas en ce point deffendre ce Père: mais en rapportant fon opinion touchant la génération des ames, fuppofée affez légérement à mon avis, fondée fur la reffemblance, que les enfans ont avec leurs pères; on ne refute que foiblement cet argument, auquel on pouvoit

voit néanmoins couper court en deux mots. Voiez page 152.

Lorsque je trouve à redire à l'insinuation réiterée, que donne l'Auteur, que l'ame peut être sans quelque pensée actuelle; & lorsqu'il me cite le sommeil entr'autres pour un exemple de cette interruption; c'est parceque je croi que l'ame pense aussi bien pendant le sommeil, que hors du sommeil: & je fonde mon opinion sur plusieurs raisons.

1. La pensée actuelle est aussi essentielle à l'ame, que l'extension & la figure actuelle le sont à la matière.

2. L'expérience me démontre que je pense quelquefois en dormant: la même expérience se trouve vraie à l'égard de tous les hommes: les conjectures morales, car pour de preuves physiques, on n'en a point: les conjectures morales, sur lesquelles on bâtit le sentiment opposé, ont à-peine quelque chose de plausible; moins encore quelque chose de convaincant. Dira-t-on que si j'avois en dormant quelque pensée, il m'en ressouviendroit à mon reveil? Mais si cette objection avoit quelque force, elle prouveroit aussi qu'il y a eu hier, & même aujourd'hui un temps, où, quoiqu'éveillé, j'ai été sans quelque pensée actuelle; & que je n'ai pas fait quelque action, que j'ai pourtant faite, parceque je n'ai aucun souvenir ni de ces pensées, ni de ces actions.

3. Quoique mes sens extérieurs & mon corps en général soient dans le repos, mes esprits animaux ne le sont pourtant pas: de ce qu'ils sont dans un mouvement perpetuel, il suit qu'ils font de perpetuelles impressions sur mon ame, ou sur son véhicule; & par conséquent ils excitent, suivant l'ordre établi entre l'ame & le corps, continuellement dans cette ame de nouvelles pensées actuelles. Ces esprits animaux suivent, selon toutes les apparences, plus particuliérement pendant le sommeil, les dernières impressions causées immédiatement avant ce sommeil par les objets extérieurs; & de-là vient que nous apprennons plus facilement, & que nous re-

retenons plus long-temps, ce que nous avons lû, ou entendu, immédiatement avant ce sommeil: mais quelles que soient les impressions, qui causent le mouvement des esprits animaux; il est constant qu'ils sont toûjours en mouvement: & de-là suit la continuation, ou la continuelle réiteration de pensées actuelles dans l'ame. Je finis cet article par ce court dilemme. Ou l'ame pense indépendamment des impressions, faites sur elle par les esprits animaux, ou elle ne pense que dépendamment de ces impressions: si elle pense dépendamment de ces impressions; le raisonnement, que je viens de faire plus haut, prouve que l'ame n'est jamais sans pensée actuelle: si l'ame pense indépendamment des impressions faites sur elle par les esprits animaux; pourquoi ne penseroit-elle pas pendant que le corps est en repos; pendant, supposé que cela fût, que les esprits animaux sont dans une entière inaction: & si l'ame enfin pense tantôt dépendamment, & tantôt indépendamment de ces impressions; pourquoi ne penseroit-elle pas pendant le sommeil indépendamment d'elles. D'ailleurs on me prouve l'interruption des pensées actuelles sans me rien dire pour la prouver: méthode, que je n'aimai, & que je n'aimerai, jamais.

Lorsque page 104. & ailleurs, je renvoie à ce Supplement, à décharger mon cœur sur la manière, dont Monsieur Wollaston a traité l'action de Dieu sur les créatures; c'est parceque je croi qu'il a trop donné aux préjugez contre la prémotion physique, & le concours actuel, immédiat, & prédéterminant de la Cause première dans les actions des causes secondes: mais je reserve cet article pour en faire la troisiéme Partie de ce Supplement, où, après avoir fait dans la 2. une courte dissection de deux Critiques, qui ont paru, de Monsieur Wollaston, je démontrerai la réalité de cette prémotion & de ce concours.

Lorsque j'ai fait dans quelques autres endroits des remarques de cette nature; je n'ai nullement eu en vûe de diminuer le prix de l'Ouvrage en général: ce n'est pas non plus pour me mettre en parallèle avec Monsieur Wollaston; je me

connois trop bien pour me laisser aller à un tel monstre d'orgueil: ce n'est pas non plus par un esprit de critique que je l'ai fait; on le découvrira aisément par le style de mes remarques; puisque lorsque je dis qu'une comparaison, ou une preuve, n'ont pas toute l'évidence, que l'Auteur suppose qu'elles ont, j'avertis aussi-tôt le Lecteur, que cette évidence se trouve dans quelque autre preuve, pour l'empêcher de fixer son jugement sur celle que je ne trouve point tout-à-fait concluante. L'excès contraire; c'est-à-dire, mon peu d'inclination à critiquer l'Auteur, m'a fait tomber dans une faute: c'est la note de la page 180. je l'y ai ajoûtée en relisant mon manuscrit avant que de l'envoier à l'Imprimeur: j'y ai voulu adoucir la pensée de Monsieur Wollaston, sans faire réflexion, qu'il est en d'autres endroits positif sur cette matière. Au reste ces oppositions de quelques-uns de mes sentimens à quelques-uns de ceux de Monsieur Wollaston, touchant quelques points de Philosophie, ne viennent que du trop grand attachement de cet Auteur aux sentimens de Monsieur Newton; & de l'étude, que j'ai faite d'une Philosophie presque entiérement contraire.

J'ai donc fait ces notes 1. Pour empêcher, comme je l'ai déjà dit, que le Lecteur ne s'arrête sur ces endroits, que je regarde comme un peu foibles; permis à lui d'en faire ce qu'il lui plaira. 2. Pour empêcher qu'on croie que le suffrage, que je donne au principe dominant dans tout ce Systême, se répande universellement sur toutes les parties, dont ce Systême est composé. 3. Pour éviter l'écueil ordinaire des Commentateurs & des Traducteurs, qui aiment souvent mieux donner une infinité de démentis au bon sens, à la vérité, & à leurs propres lumières, que d'avouer que les Auteurs, dont ils commentent, ou traduisent, les Ouvrages, aient pû donner à faux une seule fois. 4. Parceque mes amis m'ont appris qu'une personne travailla *uniquement par plaisir*, c'est son expression, à la correction de ma Traduction, & à la critique de ma critique; même avant que j'eusse commencé d'y travailler; & je suis bien-aise de lui donner

ner si beau jeu en lui déclarant mes sentimens avec tant de naïveté.

Je passe enfin à la seconde Partie de ce Supplement, après avoir répété ma prémière assertion. Malgré ces éclipses momentanées de justesse & de précision, dont j'ai chargé Monsieur Wollaston, je ne laisse pas de soûtenir que son Systême est le plus intelligible, le plus raisonnable, le plus vrai, le plus convaincant, j'ajoûte le mieux digéré, que nous aions sur cette matière. Le soleil cesse-t-il d'être le plus brillant des astres, pour quelque macule, que les Astronomes y peuvent avoir découvert?



II. PARTIE DU SUPPLEMENT.

*Extrait & réfutation des Critiques de l'*Ebauche de la Religion naturelle.

LE prémier, qui se soit mis sur les rangs pour briser une lance avec Monsieur Wollaston, est un Anonyme, qui y a si bien réussi, qu'il s'est attiré deux réponses, où quelques conjectures très desavantageuses à sa Religion sont fortifiées par les preuves, qu'on y allègue, de son ignorance, & par les démonstrations, qu'on y fait, de sa mauvaise foi: je n'aurois pas voulu perdre le temps à le retirer de ses ténèbres, ni à lui reprocher sa présomption, si deux judicieux Ecrivains ne lui avoient fait l'honneur de le réfuter: mais la vérité avoit été mal représentée, un grand nom avoit été attaqué ; ces deux motifs ont fait passer ces deux Auteurs par-dessus le néant de l'Anonyme, & c'est de leurs réfutations, dont je vai donner ici la substance.

„ Ce Censeur, dit Monsieur de la Chapelle dans l'Extrait „ de l'*Ebauche de la Religion naturelle*, qu'il a inseré dans la „ seconde partie du dousiéme Tome de sa *Bibliotèque Angloise*, commence par l'éloge, d'où il passe rapidement à „ la satire ; *il réussit aussi peu dans l'un que dans l'autre*, ajoûte „ l'Auteur de *la Deffence du Principe de Monsieur Wollaston*. „ S'il faut croire ce Critique, *les gens d'esprit & de jugement* „ *peuvent avoir le malheur de se laisser prévenir contre la* „ distinction *du bien & du mal moral* ; & ils furent les pré„ miers à se réjouir de ce que notre Philosophe fondoit la „ Morale sur des principes trop foibles pour la soûtenir: ce

„ qu'il

„ qu'il dit eſt vrai en partie; car avant que d'avoir lû „ l'Ouvrage, & ſur la ſeule réputation de la nouveau- „ té du Syſtême, toute la Cabale libertine parut charmée, „ & comme dans des tranſports de joie: mais ce grand „ feu ſe rallentit bien-tôt; & je ne ſai ſi ce prémier Criti- „ que n'eſt point de ces prétendus gens d'eſprit, qui furent „ pris pour dupes? Cette conjecture de Monſieur de la Chapelle n'eſt pas trop mal fondée, dit l'Auteur, que j'ai déjà cité: „ car parler des erreurs réelles de ceux qui n'ont „ point de Religion, avec cet air de tendreſſe & de com- „ paſſion; & parler au contraire avec tant de dégoût & de „ mépris des erreurs ſuppoſées de ceux qui eurent beaucoup „ de Religion, eſt un langage, qui ſonne très mal dans la „ bouche d'un homme, qui a quelque Religion. Mais l'Anonyme avoit ſans doute été piqué par la note, où Monſieur Wollaſton a tancé ceux qui, pour affecter une trop grande liberté de penſer, ne penſent qu'à demi: c'eſt la remarque de l'Auteur d'un petit Eſſai, compoſé à l'occaſion de la prétendue réfutation du Principe de Monſieur Wollaſton. Voilà la réputation, que l'Anonyme s'eſt acquiſe par rapport à la Religion; voions s'il s'en eſt fait une plus jolie par rapport à l'eſprit & au jugement.

On ne s'attendroit pas qu'un homme, qui a dit d'un Auteur, *qu'il mérite tous les applaudiſſemens, qu'il a reçûs; & qui en a reçû autant qu'il lui étoit poſſible d'en recevoir:* qui ajoûte, *que le principe de cet Auteur peut, avec les reſtrictions néceſſaires, être rendu aſſez bon*; qui conclut en déclarant, *que les beautez, répandues dans l'Ouvrage du même Auteur, ſont très nombreuſes; & qu'elles font voir qu'il étoit doué d'une très profonde pénétration d'eſprit*, &c. on ne s'attendroit pas, dis-je, que le même homme ſe ſerviroit, en parlant du même Auteur & du même Ouvrage, des expreſſions crocheterales, *réponſe ridicule & extravagante, abſurdité étonnante, notions bizarres*, &c. Quelle liaiſon dans ces éloges & dans ces injures! voilà pourtant celle qu'on trouve dans la Critique de l'Anonyme.

Une des plus ingénieuses remarques de ce Critique attaque le titre, que Monsieur Wollaston a donné à son Livre: „ Je voudrois, dit-il, observer à présent la manière, dont „ cet Auteur se tire des objections, qu'il suppose faites contre la XI. Proposition de la prémière Section: cette Proposition est une conséquence de la IX. & je l'appelle sa „ définition du bien & du mal moral; quoiqu'on dût peut-„ être plûtôt l'appeller simplement la définition du mal moral; & il seroit mieux de changer le titre d'*Ebauche de la* „ *Religion naturelle*, en celui d'*Ebauche de la nature du mal* „ *moral*: car la principale notion de l'Auteur étant que le „ vice consiste dans le mensonge; il est aisé de remarquer „ que tous ses efforts, dans le cours de son Ouvrage, tendent plûtôt à réduire tous les vices à sa notion, qu'à faire „ voir comment la vertu consiste dans la conformité avec la „ vérité. Pour faire sentir la justesse de cette remarque, il suffit de renvoier à la VII. Proposition de la I. Section de cet Ouvrage, & au second article de la IV. Proposition de la même Section. D'ailleurs, supposé même qu'il fallut, ce qu'il ne faut pourtant pas, changer le nom de cette définition, ajoûtons même de cette Section; suit-il qu'il faudroit changer celui de tous les autres Traitez, qui la suivent? Les démonstrations de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'ame, de la création du Monde, &c. ne seroient-elles pas bien nommées, si on les appelloit, *Ebauches de la nature du mal moral*?

Si on doit trouver à redire à un titre, c'est uniquement à celui de la Brochure de l'Anonyme; il n'exprime pas moins la modestie de son Auteur, que la vérité; *Examen & Réfutation de la principale notion dominante dans l'Ebauche de la Religion naturelle*; voilà le titre qu'on lui a donné. „ Il au-„ roit été naturel de suivre dans la réfutation la méthode, „ dont Monsieur Wollaston s'étoit servi dans le Livre, „ qu'on prétendoit réfuter: cet Auteur va pas à pas, de vérité en vérité, de démonstration en démonstration: ses Propositions dépendent l'une de l'autre; & les véritez, qu'il af-

affirme, coulent d'une foule d'argumens bien liez: on devoit donc faire sentir dans le même ordre ses erreurs & ses faux pas. C'est pourtant à des réflexions, dont la plûpart sont contradictoires, qui sont toutes sans liaison & sans ordre, dont aucune n'apporte avec soi la moindre conviction, & qui ne font qu'embrouiller la matière, dont il s'agit, au lieu de l'éclaircir; c'est, dis-je, à de telles réflexions, qu'a été donné le titre d'examen & de réfutation d'un principe, dont Monsieur Wollaston n'auroit jamais pû faire une aussi heureuse application, que celle qu'il en a faite, sans plusieurs années de méditation & d'étude.

Ces réflexions tendent à accuser cet illustre Ecrivain 1. De n'avoir donné qu'une définition imparfaite de la nature du bien & du mal moral, & de ne s'y être point scrupuleusement attaché. 2. D'avoir admis un principe, d'où il suit qu'il n'y a aucune inégalité ni entre les vertus, ni entre les vices. 3. D'admettre qu'il y a des véritez, qui ne sont d'aucune importance. 4. De se tirer mal des objections, qu'il propose lui-même contre son Systême. Examinons en abrégé combien ces accusations sont mal fondées.

1. La prémière raison, que l'Anonyme allègue pour prouver que la définition, que Monsieur Wollaston a donnée du bien & du mal moral, est, qu'il peut y avoir des actes mauvais, quoique conformes à la nature des choses; donc la bonté morale des actes humains ne consiste pas dans la conformité à la vérité telle que la définit l'Auteur du Traité. „ Par exemple, dit l'Anonyme, si j'assurois que la plume, „ dont je me sers, a quatre pouces de longueur, quoique je „ susse qu'elle n'en a que trois, je serois coupable d'une im„ moralité; non pas parceque je pèche contre la vérité, „ & que j'affirme ce qui est réellement faux; mais parce„ que j'affirme ce que je sai être faux, &c. Il paroit donc „ que c'est là l'unique raison de mon crime, puisque je ne „ laisserois pas d'être coupable, si j'assurois que la plume, „ que j'ai en main, a quatre pouces de longueur, & quoi„ que je crusse qu'elle n'en eût que trois, lorsqu'elle en au-

roit

„ roit pourtant quatre. Dans le cas supposé, j'aurois affir-
„ mé la vérité ; j'aurois donc, selon le principe de l'Au-
„ teur, été exempt de crime: cependant tout l'Univers &
„ ma propre conscience me diroient que je serois coupable.
„ Cela me fournit l'occasion de remarquer en passant, que
„ dans le mensonge même, qui, de tous les vices, est celui
„ qui attaque plus directement la vérité, la violation de
„ cette vérité n'est ni la principale circonstance, ni une cir-
„ constance, qui influe en aucune manière dans l'immorali-
„ té de ce crime. Définissons selon les notions de Monsieur Wollaston la nature de cette plume, dont l'Anonyme rapporte l'exemple ; ce seul point bien éclairci fera tomber cette objection, & toutes les autres de la même nature. L'essence de cette plume est donc dans le cas présent, & par rapport à l'Anonyme, d'être une plume, qu'il ignore n'avoir que trois pouces de longueur, & qu'il affirme en avoir quatre. N'examiner simplement cette plume que comme une plume ; ce n'est pas assez : ne l'examiner que comme une plume longue de trois pouces ; ce n'est pas assez encore : ce ne sont là que des examens imparfaits, contre lesquels l'Auteur se récrie si souvent & avec tant de force. Il faut de plus considérer cette plume, comme supposée par l'Auteur de l'affirmation longue seulement de trois pouces ; & comme dépeinte avec cette longueur par ses sens & par ses perceptions: dans le cas présent cette idée entre dans la nature de la plume en question ; & fait partie de cette nature. La proposition de l'Anonyme dément cette nature : elle déclare ce qui n'est point dans le fonds ; savoir que l'Anonyme se représente une plume de la longueur de trois pouces avec la longueur de quatre, ce qui est faux : elle détruit l'empire, que la raison & les sens bien disposez doivent avoir sur tous les jugemens des hommes: en un mot il ne peut affirmer, que sa plume est plus longue qu'il ne sait qu'elle est réellement, sans se rendre coupable d'une contradiction, & qui pour si légère qu'elle paroisse, est pourtant un abrégé d'autres contradictions.

Le

Le Critique ajoûte que Monsieur Wollaston, sensible à ce défaut, ne s'est pas scrupuleusement attaché à sa définition du bien & du mal moral; mais qu'il appelle à son secours l'influence, que la contradiction à la vérité peut avoir sur la félicité du Genre-humain. C'est à l'égard de cette imputation, qu'on a reproché vivement à cet Anonyme son esprit de chicane & sa mauvaise foi: il détache un membre essentiel d'une proposition; il raisonne ensuite sur les conséquences, qui suivroient de cette proposition tronquée; il l'examine indépendamment de la liaison, qu'elle a avec tout le reste du Systême; & il cherche querelle à l'Auteur de n'avoir pas tout exprimé dans une seule période. Cependant la gradation des propositions, contenues dans l'*Ebauche de la Religion naturelle*, est en général de la dernière exactitude: Monsieur Wollaston commence par y découvrir la nature du bien & du mal moral, qu'il définit une conformité, ou une opposition à la vérité; & il n'oublie rien de ce qui sert à éclaircir, ou à prouver ce principe: de-là il passe à la félicité, dont il définit la nature, & qu'il prouve se confondre avec la pratique de la vérité: faloit-il mêler aucune idée de la félicité dans la définition du bien & du mal moral, sans avoir auparavant expliqué ce qu'elle est? Il en est de même de la raison, que l'Auteur soûtient se réunir & se confondre avec la vérité & la félicité: faloit-il encore un coup charger l'idée du bien & du mal moral de celles de ces trois objets, sans avoir auparavant facilité à l'esprit le moien de les considérer dans un seul point de vûe? Non sans doute; l'Auteur ne devoit pas le faire; aussi ne l'a-t-il pas fait: mais il n'a pas plûtôt expliqué par degrez les fondemens de la conformité, qui est entre ces trois objets, & mis le Lecteur en état de réunir leurs natures, qu'il déclare ouvertement toute l'étendue de sa pensée & de sa définition: *Le bien & le mal moral consiste dans la conformité, ou dans l'opposition à la vérité, & aux choses, qui se confondent avec elle, la raison, & la félicité.* Y a-t-il rien de plus exact, & en même temps de plus naturel, que cette méthode?

 „ 2. Il

„ 2. Il n'y a point, dit l'Anonyme, d'inégalité entre les „ vertus, si elles consistent dans une conformité avec la vé- „ rité; il n'y a point de différence entre les vices, si leur „ nature consiste dans une négation de cette vérité: car la „ conformité, ou l'opposition à la vérité ne peut pas être „ plus grande dans un cas que dans un autre: si donc la „ nature du bien & du mal moral est la même dans toute „ sorte de cas; tous les actes bons seront également bons; „ tous les actes mauvais seront également mauvais? Cette conséquence suivroit du Principe de l'Auteur; s'il admettoit une égalité entre les véritez affirmées, ou niées par les actes bons, ou mauvais: mais il évite cet écueil avec un soin tout particulier. Il y a, dit-il, des véritez importantes, & d'autres qui le sont moins; des véritez de grands poids, & d'autres d'un moindre poids; des véritez simples, & d'autres qui sont liées avec plusieurs autres véritez. Supposé même que la rélation, qui est entre un acte, qui affirme une vérité très importante, & entre cette vérité très importante affirmée par cet acte, fût égale à la rélation, qui est entre un acte, qui affirme une vérité moins importante, & entre cette vérité moins importante; égalité de rélation, qu'on pourroit fort bien nier: cependant la nature des véritez affirmées étant différente; la nature des actes, qui les affirment, l'est aussi: la nature de l'acte, qui contredit une vérité d'un grand poids, diffère de la nature de celui, qui combat une vérité d'un moindre poids: la proposition pratique, qui renferme plusieurs faussetez, doit certainement être bien plus moralement mauvaise que celle qui n'en renferme qu'une: *On peut bien dire également d'elles qu'elles sont criminelles; mais non pas qu'elles sont des crimes égaux.* Il y a parmi les véritez une espèce de hiérarchie: les capitales sont sans doute plus à respecter, que celles qui ne sont que dans le second, ou le troisième rang: celui donc qui respecte moins ces véritez capitales, est plus coupable que s'il péchoit simplement contre les véritez inférieures.

„ Après tout, dit encore l'Anonyme, il y a réellement „ un.

„ un cas, où on trouve quelque différence dans les actes „ moralement bons, ou mauvais; c'est lorsqu'ils attaquent „ un plus grand, ou un moindre nombre de véritez: mais „ certainement cette différence ne suffit pas pour fixer la „ différence des actions morales. L'Auteur ne prétend pas que cette différence suffise: il ne l'allègue même que comme une circonstance aggravante, qui entre bien dans la nature de l'acte moral; mais qui, seule, n'en constitue pas l'essence, ni la nature: il définit un acte bon, *une expression pratique d'une verité:* or comme il faut essentiellement qu'un acte soit l'expression pratique d'une vérité de quelque degré d'importance; il suit que l'expression pratique d'une vérité très importante est un acte meilleur que l'expression pratique d'une vérité de moindre importance; & ils sont par conséquent distincts l'un de l'autre.

Mais qu'est-ce qu'une vérité importante, une vérité de poids, une vérité capitale; me demandera peut-être le Lecteur? Pour lui faire part de ma manière particulière d'envisager les véritez, je croi qu'il faut juger de leur importance par le rapport plus, ou moins direct, qu'elles ont à la Vérité par essence, éternelle, increée, source & fin de toute vérité. Toute vérité particulière a ce rapport à la Divinité dans quelque degré, qui lui est essentiel & particulier; mais elle ne l'a pas dans un degré égal: or ce degré de rapport à la Divinité la distingue essentiellement de toute autre vérité, qui a le même rapport dans un degré plus, ou moins considérable. „ Nous devrions considérer, dit l'Au„ teur de la *deffence du Principe de Monsieur Wollaston*, que „ lorsque nous parlons de la vérité, comme d'une chose in„ dividuelle; nous entendons simplement un nom général, „ & une idée abstracte: lorsque nous la prennons pour rè„ gle des actions morales, elle se multiplie, & elle consiste „ en véritez particulières: par cette règle nous compa„ rons nos actions, ou avec la vérité des cas, où nous agis„ sons, & par conséquent elle varie aussi souvent que va„ rient ces cas, ou avec les propositions renfermées dans

„ chàque action, & elle varie aussi souvent que ces pro-
„ positions.

„ 3. De ce que l'Auteur fait souvent mention des véri-
„ tez importantes, &c. *Nous pouvons, ce semble, conclurre sans*
„ *lui faire tort qu'il accorde, qu'il y a des véritez, qui n'ont*
„ *aucun degré d'importance; comme il est constant qu'il y en*
„ *a plusieurs parmi les véritez de spéculation & celles de prati-*
„ *tique;* c'est là un autre raisonnement de l'Anonyme.
„ Mais 1. cette conséquence ne suit pas naturellement de
„ ces expressions d'un Auteur, qui admet souvent dans les
„ véritez de différens degrez d'importance: il y a un milieu
„ entre les véritez d'importance, & celles de nulle impor-
„ tance: ce milieu consiste dans les véritez moins impor-
„ tantes. Monsieur Wollaston n'a jamais pensé à accorder
„ qu'il y ait des véritez absolument dénuées de tout degré
„ d'importance; quoique dans certain cas elle soit si petite,
„ qu'on peut à-peine s'en appercevoir. Voici comme cet
„ Auteur s'en explique: *Quoiqu'il soit mal dans toute sorte de*
„ *cas d'agir contre quelque vérité que ce soit; cependant les*
„ *degrez du crime varient selon l'importance des matières,*
„ *l'importance de l'affirmation, ou de la négation peut dans*
„ *quelques cas être si peu considérable, qu'elle fait presque en-*
„ *tiérement évanouir le crime, & qu'elle le réduit presqu'à rien.*
2. L'Anonyme assure qu'il est constant *qu'il y a plusieurs vé-*
ritez de spéculation & de pratique, qui ne sont d'aucune im-
portance: il devoit alléguer quelque raison, ou quelque exemple de ce paradoxe: car si la vérité n'est autre chose qu'une conformité entre nos actions & nos discours, & entre la nature des choses; & si cette conformité à la nature des choses, est une conformité à la sagesse de l'Auteur de la Nature; je ne puis concevoir comment il peut y avoir des cas, où il n'est d'aucune importance d'agir en conformité, ou en contradiction de cette sagesse.

4. L'Anonyme accuse Monsieur Wollaston de se tirer mal des objections, qu'il se propose lui-même contre son Systême; il se borne à la seconde, à la troisiéme, & à la quatriême.

me. C'est là l'endroit le moins mal fondé de la Critique de l'Anonyme: il est certain que la troisième & la quatrième réponse ont quelque air d'embarras; elles sont couchées sous la X I. Proposition de la prémière Section.

„ En parlant de la réponse à la troisième objection l'A„ nonyme semble inférer qu'un malheureux, qui ne peut ga„ gner sa vie par des moiens honnêtes, peut la gagner par des „ moiens deshonnêtes: voici le cas. Si un pauvre, prêt à mou„ rir de faim, void à ses pieds un petit pain, qui appartient à „ son voisin, & dont ce voisin n'a pas besoin; il ne doit point „ le prendre, ni le manger sans le consentement de celui à „ qui il appartient, répond Monsieur Wollaston, *parceque la* „ *vérité est toûjours la vérité; & le pauvre doit alors prendre* „ *cette extrémité comme son dernier sort*. Est ce là la véritable „ raison; ou plûtôt est-ce une raison, s'écrie l'Anonyme? „ Peut-on s'imaginer que ce pauvre feroit, dans cette dure „ extrémité, capable de sentir la force de cette raison. Puffen„ dorf rapporte le même cas; & il y donne une solution mille „ fois meilleure. [*Many thousand times* est l'expression em„ ploiée dans la Critique: cette expression ressemble à ces „ autres *Real Religion*, Religion réelle, pour marquer la „ Morale: *An act equally moral*, un acte également mo„ ral, &c. qui ne sont point Angloises; ainsi l'Anonyme aura, „ s'il lui plait, la bonté d'apprendre sa propre Langue, s'il „ veut à l'avenir se mêler d'écrire.] Puffendorf est, je pen„ se, plus raisonnable sur cet article & sur beaucoup d'au„ tres, que Monsieur Wollaston. Il y a de l'érudition dans cette objection: voilà ce que c'est que d'être homme de Lettres, & de plus Esprit fort: on chante un Puffendorf; & on vilipende un St. Augustin. D'ailleurs le parallèle de Puffendorf avec Monsieur Wollaston, fait par l'Anonyme au desavantage du dernier, est accompagné de toute la justesse possible: le Lecteur en jugera.

L'endroit auquel l'Anonyme fait allusion, sans pourtant le citer, se trouve dans le livre I I. chap. V I. du Traité *des Droits de la Nature & des Gens*; où Puffendorf traite

 du

du *droit & du privilege de la nécessité*, §. III. Cet Auteur laisse indécise la question, qu'il propose, s'il est permis de se tuer soi-même pour éviter les tourmens & une mort ignominieuse, chap. IV. §. XIX. Dans le VI. chap. du même liv. §. III. „ il rapporte le fait de sept Anglois, qui „ se trouvant destituez de toute viande & de toute boisson, tirèrent au sort, qui seroit celui qui mourroit pour „ servir de nourriture aux autres. Celui sur qui le sort „ tomba, s'étant patiemment laissé égorger, les autres ap- „ paisèrent leur faim & leur soif insupportables en buvant „ de son sang & en mangeant de sa chair: quand ils furent „ arrivez au port le Juge les déchargea du crime d'homici- „ de. Un Commentateur de Grotius, c'est Zieglerus sur le „ livre II. chap. I. §. III. où il raconte cette histoire tirée „ de Nicolas Tulpius dans ses Observations sur la Medeci- „ ne; ce Commentateur, dis-je, croit pourtant que ces An- „ glois *avoient commis un très grand péché, en ce qu'ils avoient* „ *en général conspiré la mort de quelcun d'entre eux*, &c. Mais „ c'est outrer les choses, dit l'excellent Casuiste Puffendorf, „ on ne sauroit dire que ces gens-là conspirassent la mort „ de leur prochain sous prétexte qu'ils tirèrent au sort, qui „ d'entr'eux mourroit pour sauver les autres, lesquels au- „ roient sans cela misérablement péri avec lui, ici est cité „ à la marge de la Traduction de Monsieur Barbeyrac l'ex- „ emple de Jonas; ils n'avoient donc rien à craindre pour le „ salut de leur ame, &c.

„ Plus bas chap. VI. §. VI. Il faut chercher dans le cas „ du pauvre, réduit à une extrême nécessité, un fondement „ plus solide, que celui que Grotius établit, du droit que „ la nécessité donne sur le bien d'autrui; & c'est ce qui se „ trouve, à mon avis, dans nos principes. J'avoue qu'un „ homme riche n'est tenu de secourir les indigens malheu- „ reux qu'en vertu d'une obligation imparfaite; (une obli- „ gation, fondée sur la Nature, n'est qu'une obligation im- „ parfaite; quel principe!) & qu'ainsi on ne peut pas légi- „ timement le contraindre à s'acquitter du devoir de cha- „ rité:

„ rité: mais dans une extrême nécessité l'obligation change „ de nature; en sorte que la conjoncture présente autorise „ à exiger les effets de la bénéficence de la même manière „ que ce qui est dû en vertu d'un droit parfait; c'est-à-dire, „ qu'on peut alors implorer extraordinairement la protection „ du Magistrat, ou si le temps ne le permet pas, „ prendre, soit en cachette, soit à force ouverte, les choses, „ qui nous sont nécessaires pour subvenir au besoin présent. „ Je renvoie le Lecteur au §. VII. du même chap. où Puffendorf allègue les opinions de ceux qui ont cru qu'il est permis de voler dans une extrême nécessité; & où il refute ceux qui sont d'une opinion contraire.

Monsieur Wollaston se garde bien de dire rien d'approchant pour résoudre ces différens cas: il soûtient qu'il n'est jamais permis de voler, ni de vivre de chair humaine, quelle que soit la nécessité, où l'on se trouve réduit: il ne devoit donner à sa réponse d'autre étendue que celle de son Principe; *personne ne peut traiter comme siennes les choses, qui ne le sont point*: les explications, qu'il y a ajoûtées, énervent, ce semble, la force de cette preuve, qui aboutit pourtant, malgré cet embarras apparent, à nous faire ressouvenir qu'il n'y a point de ressource, dont il ne soit permis de se servir, excepté celle de pécher contre la vérité: Cicéron même, Platon, plusieurs autres Paiens ont déclaré qu'il vaudroit mieux perdre la vie que de la sauver à ce prix; la vérité ne change jamais de nature; le domaine n'en change pas non plus, pour si pressans que puissent être nos besoins: il faut prendre cette extrême nécessité, à laquelle on ne pourroit subvenir que par un crime, pour un moien, dont la Providence se serviroit pour nous appeller à soi: & peut-on douter que la Divinité ne comblât de ses bénédictions les plus choisies cette ame généreuse, qui auroit immolé sa vie à son religieux & héroïque attachement à la vérité. En un mot on peut voler, tuer, pécher pour sauver sa vie, dit Puffendorf: on ne peut ni voler, ni tuer, ni commettre le plus léger de tous les péchez pour sauver sa vie, dit Monsieur Wollaston.

ton. Quoiqu'en dise l'Anonyme, lequel des deux est plus religieux & plus raisonnable? Puffendorf & ses semblables répondent, que la deffence de tuer & de voler cesse dans une extrême nécessité: mais si elle cesse alors, elle cessera toutes les fois qu'il s'agira de la vie; & à combien de crimes ce principe n'ouvre-t-il pas la porte? D'ailleurs les loix, qui deffendent le meurtre & le vol, sont fondées sur la Nature; elles sont négatives; elles obligent donc toûjours & dans toute sorte de cas.

L'Anonyme taxe la réponse, que Monsieur Wollaston a faite à la quatriême objection, de *plus extravagante*: & ce n'est pas cette partie de la réponse, qui favorise les équivoques & les restrictions mentales, qui reçoit uniquement cette civile épithète; c'est précisément ce qu'il y a de bon, que l'Anonyme censure. On suppose qu'un homme en poursuit un autre dans le dessein de le tuer; il le perd de vûe; il demande à un troisiême, parfaitement instruit & du dessein du meurtrier, & du lieu, où est l'homme, dont on veut arracher la vie, s'il sait où est cet homme-là, & le chemin qu'il a pris. Si C répond qu'oui; il est la cause du meurtre de B: s'il répond que non, il ment; s'il refuse de répondre, c'est un homme mort. Quel parti prendre? Ne point répondre, dit Monsieur Wollaston; prendre, s'il se pouvoit, quelque expédient qui accommodât tout; n'être en aucune manière auteur, ni promoteur du meurtre; faire ce que votre conscience vous dicteroit, si un homme vous disoit, *si tu ne tue pas un tel, je te tuerai*, &c. L'Anonyme avec sa droiture ordinaire change le cas; il y fait pourtant la même réponse; & puis il s'évertue sur les réponses de Monsieur Wollaston mal appliquées: il donne carrière à sa belle humeur dans un article aussi sérieux que celui-là; & il tourne en ridicule cette réponse; *B ne peut point mentir pour sauver la vie de C, ni la sienne propre.* „ Si B garde le silen-„ ce, dit le Critique; A le prend pour une affirmation; il „ suit son chemin, parcequ'il compte que s'il n'étoit pas dans „ le bon chemin, B l'en auroit averti; il trouve C, il le tue: „ voi-

„ voilà dans le cas ſuppoſé la ſignification naturelle du ſilen-
„ ce de B. Quelle interprétation! le ſilence d'un homme ſignifie naturellement, dans toute ſorte de cas, qu'il ne lui plait pas de répondre; je n'aurois pas conçû qu'il fût poſſible de lui donner un autre ſens, ſi l'Anonyme ne l'eût pas fait. Cependant le parti le plus raiſonnable & le plus innocent, qu'il faudroit prendre dans le cas ſuppoſé, feroit de dire au meurtrier: *Monſieur, vous me faites une queſtion, que vous n'êtes pas en droit de me faire; je ne ſuis pas par conſéquent dans l'obligation d'y répondre; il ne me plait pas de vous dire ni oui, ni non.* Mais A, me repliquera-t-on, portera alors ſur vous les coups, qu'il avoit deſſein de porter contre un autre. A deviendra alors mon aggreſſeur; je le traiterai comme tel; je me deffendrai le mieux qu'il me ſera poſſible; & ſi en me deffendant, ou en voulant le deſarmer, je lui porte par hazard quelque coup mortel, quoique mon intention ne ſoit pas de lui donner la mort; il doit mettre ſur ſon compte toutes les mauvaiſes ſuites de ſon injuſte attaque: mais il ne m'eſt pas permis d'éviter le péril par un menſonge; parceque *la vérité eſt ſacrée.* „ Bon, replique
„ l'Anonyme, *la vérité eſt ſacrée*; mais ne penſeroit-on pas
„ que la vie d'un homme eſt plus ſacrée qu'une telle véri-
„ té, & que l'homme, qui s'expoſeroit ainſi ſoi-même, ou
„ ſon prochain, au couteau d'un aſſaſſin par ſon refus de di-
„ re la vérité, mériteroit, malgré tous ſes ſcrupules, le châ-
„ timent dû à l'aſſaſſin même? Ne voilà-t-il pas une conſcience bien délicate; rendre un homme, qui aimeroit mieux mourir que de proférer un petit menſonge, auſſi criminel que le meurtrier, qui feroit ſon bourreau? Rejetton des Eſcobars & des Tambourins, cent fois plus corrompu qu'ils ne le furent eux-mêmes; ignores-tu que la vie d'un homme, de tous les hommes qui exiſtent, & qui exiſteront, de tous les hommes poſſibles, n'étant pas d'un aſſez grand prix pour expier la moindre deſobéiſſance aux ordres de la Divinité; la vie d'un homme, de tous les hommes, nez, ou à naitre,

de tous les hommes possibles, ne doit jamais être rachetée par la moindre infraction de ces ordres?

Jean Clarke, Maitre d'Ecole de Hull, est Auteur de la seconde Critique, qui a paru, de l'*Ebauche de la Religion naturelle*: il lève publiquement le masque, & de peur que le Public ne s'y trompe, & ne le prenne pour un novice dans l'art de gâter les Livres; on a ajoûté à la fin de sa Critique une liste de ceux qu'il a auparavant gâtez *.

Après avoir accusé Monsieur Wollaston d'avoir bâti son Systême *sur ses notions bizarres de la nature du bien & du mal moral, qui le rendent desagréable aux plus judicieux de ses Lecteurs, & qui exposent la Moralité, au lieu de l'établir*; le Censeur se récrie contre les Notes en Latin & en Grec, mises au bas des pages: j'en ai dit ailleurs mon sentiment; ainsi je me contenterai d'ajoûter ici qu'en blâmant la manière, dont ces Notes sont composées, il ne faut pas généralement en faire autant des Notes mêmes, puisqu'elles donnent pour la plûpart un très grand poids aux raisonnemens de l'Auteur. Le Critique prononce ensuite son jugement, également dicté par le bon sens & par la vérité, sur les passages tirez des Rabbins: voici comme ce grand homme de Lettres s'en exprime: *Mais tout homme de bon sens, qui lit cet Ouvrage, doit être en peine de deviner dans quel dessein Monsieur Wollaston a si souvent cité les Rabbins, sur-tout sur un tel sujet: en pouvoit-il avoir d'autre que de faire parade de l'application, avec laquelle il avoit lû une espèce d'Auteurs* UNIQUE-

* Cette liste contient une *Introduction pour composer en Latin*. C'est un méchant Salmigondi composé de passages des meilleurs Auteurs Latins; mais défigurez par le retranchement des particules, & par le changement de la construction des phrases. C'est un chef-d'œuvre de mauvais goût. Les autres sont les Traductions littérales de *Cornelius Nepos*, d'*Eutrope*, d'*Erasme*, & de *Cordier*. J'avoue bien qu'une Traduction littérale d'une vingtaine de Colloques d'Erasme, de Vivès, ou de Cordier, ne peut qu'être très utile aux enfans pour les aider à faire l'application des préceptes, qu'on leur a appris: mais pousser plus loin ces Traductions, c'est vouloir empêcher la Jeunesse d'entrer dans le génie de la Langue qu'on lui enseigne, & de sa Langue maternelle: génie, dans lequel il faut faire entrer les enfans aussi-tôt qu'il est possible.

QUEMENT REMARQUABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES: *Monsieur Wollaston savoit fort bien quelle réputation les Rabbins ont parmi les Savans, & combien ils la méritent: cet Auteur ne pouvoit ignorer, supposé même que le caractère des Rabbins fût le contraire de ce qu'il est, combien il est inutile de détourner ses Lecteurs par des citations, qu'aucun d'eux, ou que pas un entre dix mille, n'entend point: mais cela seulement en passant.*

Notre Critique est un de ces dix mille; & voilà d'où vient tout le mal. D'ailleurs il faut être bien nouveau dans la Republique des Lettres pour ignorer le mérite des Rabbins, que Monsieur Wollaston a citez; & si leurs noms & leurs Ouvrages n'étoient aussi inconnus à Clarke, que leur langage, il auroit du moins respecté dans ces citations le bon goût d'un Ecrivain, qui n'a cité que les plus savans Rabbins & les meilleurs de leurs Ouvrages. De plus, c'est être bien injuste, que de n'excepter personne de cette épithète, UNIQUEMENT RECOMMANDABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES. Parceque le nombre des méchans Auteurs surpasse le nombre des bons parmi les Latins, les Grecs, les François, les Anglois, &c. dira-t-on que les Auteurs Latins, Grecs, François, Anglois, &c. sont des stupides & des imposteurs? Clarke fouetta-t-il jamais de marmot, à qui il soit jamais échappé un pareil trait d'étourdi? Enfin je ne sai parmi quels Savans Clarke prétend que les Rabbins se sont fait une si mauvaise réputation. Si c'est parmi les Savans vivans; j'en connois de plusieurs Nations & du prémier ordre, qui n'ont point des Rabbins l'idée, qu'il leur attribue: si c'est des morts, dont Clarke veut parler, je vai lui alléguer des témoignages de plusieurs Ecrivains illustres, qui n'ont pas écrit comme lui: mais il y a beaucoup d'apparence, que les Scaligers & que les Casaubons sont dans son esprit au niveau des Maimonidès & des Albos.

C'est du prémier de ces Rabbins, dont Monsieur Wollaston

lafton cite fouvent les Ouvrages, que les Juifs ont dit, que *depuis Moïfe jufques à Moïfe, il n'eft point né d'égal à Moïfe:* fon nom eft Rabbi Moïfe ben Maimon, ou Rambam en prenant les lettres initiales: il fut le plus favant homme du douziême fiècle; grand Philofophe, grand Medecin, grand Jurifconfulte, & grand Mathématicien. Jofeph Scaliger dans fa LXII. *Lettre*, Cafaubon dans fa XXIV. *Lettre*, Cunæus dans fa *République des Hébreux* liv. I. chap. II. Sontagius dans fon Livre des *Titres des Pfeaumes* page 96. Drufius dans fes *Opufcules* chap. XLIX. Schickard *du Droit des Rois des Hébreux* en plufieurs endroits, Glaffius dans fa préface de la *Réthorique facrée*, Frifchmuth Differtation I. des *fept préceptes de Noé*, Samuel Petit liv. III. de fes *Obfervations* chap. II. & mille autres, en font de très beaux éloges.

Le Rabbin Abrabanel a été comparé à Maimonidès, & mis au-deffus par quelques-uns: fon profond favoir & fon efprit l'élevèrent à la faveur de plufieurs grands Rois, & à de très grandes charges: fes Ouvrages font extrémement eftimez: voiez le *Dictionnaire Critique* de Monfieur Baile.

Le Rabbin J. Albo a été furnommé *le Philofophe divin*, à caufe de fes grands talens, il floriffoit dans le quinfiême fiècle: voiez la *Bibliothèque Rabbinique* de Buxtorfe.

Les Rabbins D. Kimki, Elaz. Afquary, Ab. Ezra, Salomon Jarchi, Levi ben Gerfchom, &c. ont tous été très célèbres; je n'en connois aucun dans tous ceux que Monfieur Wollafton a citez, d'un efprit, d'un bon fens, & d'une érudition médiocres. Les Ouvrages citez par Monfieur Wollafton font auffi généralement très bons: *Pirké Aboth* entre autres eft un Traité du Talmud, qui ne le cède qu'aux Ecrits infpirez pour la beauté des fentences & la pureté des préceptes, qu'il renferme. Si Clarke ne veut pas m'en croire, il n'a qu'à confulter les différens Ouvrages de Buxtorfe, Hottinger, Leufden, Simon, Moreri, Baile, &c.

Après s'être concilié les bonnes graces du Lecteur par un trait d'une érudition fi profonde, Clarke expofe le principe de

de Monſieur Wollaſton: il imite l'exactitude de l'Anonyme; il conſidère ce principe indépendamment des explications, que l'Auteur en donne dans le cours de ſon Syſtême; & dans cette expoſition Clarke ne fait pas la moindre alluſion à l'union inſéparable de la vérité, de la Raiſon, & de la félicité, prouvée dans cet Ouvrage. La prétendue réfutation du principe ſuit cette expoſition: ſuivons pas-à-pas ce profond Logicien: ſon ſtile marque un certain air de confiance, naturel à ceux qui ſe croient ſûrs du ſuccès: il ſemble que M. Wollaſton ne tient pas, & ne mérite pas de tenir, dans l'eſprit du Critique, un plus haut rang que ces perſonnages UNIQUEMENT RECOMMANDABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES; voions donc ſi c'eſt véritablement une aigle, qui met en pièces un chathuant; ou un chathuant, qui pouſſe contre ce Roi des oiſeaux des cris auſſi vains qu'affreux.

1. Objection. *L'affirmation & la négation de la vérité n'appartiennent proprement qu'aux agens; de ſorte que les actions ni les paroles ne peuvent être proprement dites affirmer, ou nier quelque choſe.* Rép. L'Auteur a fait voir le contraire; & un Critique exact ſe ſeroit attâché à réfuter les raiſons & les exemples, que l'Auteur a alleguez: je ne répéterai pas ce que j'ai dit là-deſſus dans la première Partie de ce Supplement; je ne veux d'autre témoignage que les paroles, que Clarke ajoûte immédiatement après celles que je viens de citer, pour confirmer ce qu'il nie: *Un agent ſeul eſt proprement dit affirmer, ou nier la vérité par ſes paroles & par ſes actions.* Donc c'eſt cette action, ou cette parole, dont cet agent ſe ſert, qui affirme, ou qui nie proprement la vérité. Le globe A par exemple meut le globe C par le moien du globe B. C'eſt proprement le globe B, qui meut le globe C. Le globe A meut improprement le globe C; parcequ'il meut proprement le globe B: il eſt pourtant dit auteur de l'un & de l'autre mouvement, parceque celui du globe C

 eſt

eſt une ſuite néceſſaire de celui du globe B. Platon, dit Monſieur Wollaſton, dit, ou nie une telle propoſition: ce n'eſt pas proprement Platon, qui affirme, ou qui nie ce qui eſt affirmé, ou nié par cette propoſition; c'eſt la propoſition de Platon, qui contient cette négation, ou cette affirmation: & la bonté, ou la malice morale de Platon conſiſte en ce qu'il eſt volontairement l'Auteur d'une propoſition, qui renferme néceſſairement une affirmation, ou une négation de la vérité; & qu'il fait renfermer cette affirmation, ou cette négation. Faiſons, comme il a été déjà prouvé pluſieurs fois qu'on doit le faire, le même raiſonnement des actions. Je n'entre point dans le détail des exemples alléguez par Clarke, il ſuffit de détruire ſon principe; & il faut qu'il ait lû l'*Ebauche de la Religion naturelle* avec bien peu d'application, pour n'y avoir pas vû au long tout ce qui regarde cette objection, & ce qu'on y doit répondre.

2. Objection. „ Si perſonne ne peut être dit proprement „ affirmer, ou nier la vérité ſans l'intention de le faire, les „ plus grands ſcélérats ſeront déchargez des plus grands cri- „ mes: puiſque, bien loin d'avoir une telle intention, ils „ ne leur vint jamais en penſée, que leurs actions euſſent „ une telle ſignification, &c. Réponſe. Diſtinguons bien cette intention; ſi par elle on entend le deſſein formel & exprès d'agir conformément à la vérité: cette intention n'eſt pas abſolument néceſſaire pour conſtituer la nature d'un acte bon. Si par elle on entend le deſſein de faire une action, qu'on ſait en général être bonne, cette intention eſt abſolument néceſſaire. Il ſuffit pour bien faire, d'avoir l'intention de faire une action, qu'on ſait être bonne, ſans ſavoir en quoi conſiſte particuliérement cette bonté. Les ſcélérats ont deſſein de faire des actions, qu'ils ſavent en général être mauvaiſes, ſans ſavoir pourtant ce qui conſtitue la nature de ces mauvaiſes actions: ce qui ſuffit pour les rendre coupables. Faut-il pour faire un bon raiſonnement avoir une idée claire & diſtincte d'un argument en forme?

ne suffit-il pas pour cela d'unir indépendamment des termes, que les Philosophes ont consacré à exprimer les différentes manières, dont se fait cette union, les idées, que nous croions devoir être unies?

„ Tant s'en faut, continue Clarke, que les scélérats aient „ cette intention, qu'un voleur de grand chemin n'a même „ jamais pensé que son action, en demandant le pistolet à „ la main la bourse d'un voiageur, nie aucune vérité en gé- „ néral, ni en particulier celle-ci, *la bourse, demandée par le* „ *voleur, appartient au voiageur*, cette action au contraire a „ une signification entiérement opposée, parceque ceux qui „ pourroient en être témoins, seront persuadez que cet- „ te bourse appartient réellement au voiageur, & non pas „ au voleur, qui la lui demande. A profère un mensonge verbal: cependant ce mensonge verbal n'attaque point la vérité; parceque tout le monde sait que ce qu'A dit n'est pas vrai. Peut-on donner plus à faux? L'explication d'un spectateur détruit-elle les idées de propriété essentiellement attachées à l'action du voleur? Parcequ'un passant, témoin du vol supposé, reconnoitra que ce voleur n'a aucun droit sur la bourse en question, le voleur en agira-t-il moins avec le voiageur comme avec un homme, à qui il a droit de la demander? Et quand le voleur même avoueroit de bouche qu'il n'agit point contre la vérité, & qu'il reconnoitroit qu'il n'a aucun droit sur le voiageur, ni sur son argent, cet aveu verbal empêcheroit-il son action de renfermer un aveu directement contraire? *Je n'agis point contre la vérité; j'avoue que je n'ai aucun droit sur votre bourse*, diroit-il, *mais son action ne diroit-elle pas, quoique votre argent ne soit pas mien, il est pourtant mien; il est mien uniquement parceque je le veux: ma volonté doit l'emporter sur votre possession & sur votre propriété*, &c. Or rien de cela, dit Clarke, n'a aucune signification contraire à la vérité. Si B enfonçoit un poignard dans le sein de C, quoiqu'en protestant qu'il n'auroit aucun droit sur la vie de C; cette protestation détruiroit-elle ces sens essentiels à l'action de B, *B veut donner la mort à C:*

B

B donne réellement la mort à C: B est en droit de vouloir donner, & de donner réellement la mort à C. Si donc les propositions verbales, renfermées dans les protestations du voleur & du meurtrier même, n'empêchent pas le vol & le meurtre de renfermer des propositions contraires: ces propositions contraires, renfermées dans le meurtre & dans le vol, conserveront à plus forte raison leur signification naturelle, indépendamment des explications, que pourroit en faire un spectateur desintéressé.

D'ailleurs l'idée naturelle, qui s'éleveroit dans l'esprit de ce spectateur, renferme nécessairement dans l'action du voleur une opposition à la vérité. *Ce voleur demande un argent, qui ne lui appartient pas*: voilà l'idée, qui s'offriroit naturellement à l'esprit. *Ce voleur demande:* nous ne demandons que ce qui nous appartient; ou ce que nous croions nous appartenir, ou ce que nous voudrions, qui nous appartint, ou ce que nous nous croions en droit de nous approprier. La demande du voleur renferme donc tous ces sens, de l'aveu du spectateur: de sorte que l'idée du spectateur reviendroit à ceci: *Le voleur dément la vérité en demandant, comme sien, un argent, qui est pourtant à autrui.* Donc voilà la contradiction à la vérité renfermée dans le vol, confirmée par la raison, que Clarke a alléguée pour la détruire.

3. Objection. „ Prennez le de quel côté que vous vou-
„ drez; soit qu'une intention de nier la vérité, ou de ne la
„ pas nier, soit nécessairement requise pour former un acte
„ mauvais, la doctrine de Monsieur Wollaston ne peût être
„ soutenue. Si cette intention est requise, les plus grands
„ scélérats seront exempts de crime: si elle ne l'est pas; il
„ s'ensuivra qu'il y aura autant de mal a nier la vérité par
„ ignorance, ou par erreur, qu'à le faire avec délibération
„ & avec connoissance de cause, &c. Réponse. Nous avons déjà réfuté la prémière de ces deux conséquences: la seconde ne fait rien contre l'Auteur, parcequ'il admet que l'intention de faire bien, ou mal, est absolument requise dans l'agent pour pouvoir commettre un acte moralement bon, ou mauvais.

4. Ob-

4. Objection. „ Passe que quelques signes aient le pou„ voir de transmettre nos pensées aux spectateurs: c'est pour„ tant une figure forcée, une hardie métaphore, &c. d'at„ tribuer le même pouvoir à toutes nos actions. Réponse. Clarke pense-t-il qu'on l'en croira sur sa parole au préjudice des preuves du contraire, rapportées dans l'*Ebauche de la Religion naturelle*, & dans la prémière Partie de ce Supplement? „ C'est cette figure, replique le Censeur, qui a en„ gagé Monsieur Wollaston à attribuer aux actions morale„ ment mauvaises, qu'il a occasion de citer, des significa„ tions forcées & nouvelles. *Un homme rompt-il un mar„ ché, il ne nie pas*, comme le prétend Monsieur Wollaston, „ *la réalité de ce marché*, *mais seulement l'obligation de le gar„ der*. Mais nier un engagement réel, n'est-ce pas agir contre la vérité aussi directement qu'on le feroit en niant le contract, qui forma cet engagement. D'ailleurs nier un engagement, où nous sommes entrez, n'est-ce pas, dans le stile de tous les Jurisconsultes, tenir le contract, qui nous engage, pour non avenu; pour un rien, qui à la vérité a autrefois subsisté, mais qui ne subsiste plus à notre égard? Clarke pousse ainsi son objection dans un autre endroit. „ Je remarque en prémier lieu qu'il est faux que l'acte d'un „ homme, qui fausse une promesse qu'il a faite, ne puisse „ contredire cette promesse, sans contredire en même temps „ la vérité de la proposition, qui assure qu'il fut fait une „ telle promesse. Supposons qu'A, auteur de la promesse, „ vient trouver B, à qui elle a été faite; & qu'il lui décla„ re qu'il ne veut pas tenir la promesse, qu'il lui avoit au„ paravant faite. Dans cette supposition la déclaration de „ B contredit la promesse sans renfermer sa négation: bien „ loin de là elle confirme la réalité de cette promesse. Donc „ on peut rompre un engagement, ou un contract, sans nier „ la vérité de la proposition, qui affirme qu'il y eût un tel „ engagement, ou un tel contract. Réponse. Cette seconde promesse n'est pas proprement une contradiction de la nature de celle qui est renfermée dans le prémier cas: ici

c'est une cassation de la prémière promesse, qui cède à la seconde; qui rentre dans le néant dès que celle-ci en sort. Dans le prémier cas la promesse & l'engagement, qu'elle fait naitre, subsistent en même temps que la contradiction à cette promesse & à cet engagement. En entrant dans un second engagement j'annulle le prémier, & je le traite comme étant ce qu'il est, un engagement qu'il m'est permis de rompre, & que je romps actuellement, pour me lier par un nouvel engagement, ou par un engagement directement contraire; je ne me rends donc coupable d'aucune contradiction; je n'attaque aucune vérité en détruisant simplement ma prémière promesse. Destruction entiérement différente de la contradiction, qui suppose une contrariété à quelque chose qui subsiste, & non pas au néant. Le cas du refus de l'aumône, censuré par le Critique, est mis dans un assez grand jour, page 388. de cet Ouvrage: venons à celui de l'Adultère.

Clarke tourne en ridicule cette assertion: *Un homme, qui commet adultère, nie impudemment par son action que la femme, dont il jouit, soit à autrui; il la traite comme sienne.* J'en appelle au jugement même du païsan le plus grossier: qu'on lui demande ce que c'est que l'adultère? *Ne répondra-t-il point que c'est connoitre la femme d'autrui, & s'en servir comme de sa propre femme.* C'est donc dans ce mensonge que consiste, de l'aveu même du païsan le plus grossier, la nature de l'adultère. „ Cela n'est point, „ soûtient Clarke; parceque le secret, avec lequel on a „ accoutumé de ménager ces sortes d'intrigues, prouve „ assez que cette femme n'est pas la femme de l'Adul- „ tère. Le Critique est si subtil à chercher des raisons apologétiques du crime en question, qu'on diroit qu'il y a quelque intérêt: ce n'est là, je l'avoue, qu'une conjecture; mais on ne la regardera point comme trop mal fondée, quand on saura, que le Critique appelle cet argument, *un argument notable; que quelques personnes pourroient savoir bon gré à l'Auteur de leur fournir pour justifier l'adultère:* il ajoûte en-

encore que *ce crime est l'affirmation d'une autre verité, savoir qu'on aime la femme adultere; & qu'on ne sait point d'autre moien pour se soulager, que d'en jouir.* Ainsi Clarke reproche à Monsieur Wollaston d'avoir inventé des raisons pour justifier l'adultère; & il travaille à en inventer lui-même de nouvelles: mais si son prémier argument étoit, comme il le dit, *notable*; si la circonstance du secret, avec lequel on commet l'adultère, suffisoit pour prouver que la femme, dont l'Adultère jouit, est la femme d'autrui: la même circonstance prouveroit, dans les mariages clandestins, qu'une femme mariée n'appartiendroit pas veritablement à son mari: ce qui est absurde. Dans le second argument, Clarke ne prend pas le véritable sens des paroles de Monsieur Wollaston: *Agir conformément à la vérité, dans le sens de la phrase de l'objection, n'est pas ce que je demande par ma règle: je prétends qu'on agisse de manière qu'on ne nie aucune vérité par quelque acte que ce soit*; c'est ainsi que l'Auteur s'explique. L'adultère peut bien renfermer l'affirmation d'une passion; mais ce n'est là qu'une partie du cas: car la nature, l'essence de cette passion est d'être une passion, qui ne doit pas être assouvie par des moiens illégitimes: si donc j'assouvis cette passion par ces moiens, mon action est une affirmation de ce qui n'est point; savoir que la passion, que j'assouvis, doit être assouvie par un crime. Il n'en faut pas davantage pour répondre à ce que Clarke ajoute, *qu'on peut affirmer quelque vérité en se livrant aux plus grands crimes; & trouver dans les actions mauvaises un aussi grand nombre d'affirmations, que de négations de la vérité.* C'est ce qu'il est impossible de faire; quand on examinera de bonne foi la nature des cas, dont il s'agira, & toutes les circonstances, qui peuvent influer sur leur nature.

C'est la négligence de faire une sincère application de cette règle, qui est l'unique cause de tout le galimathias, & des faux raisonnemens, dont Clarke a rempli sa Critique depuis la 17. jusques à la 36. page. La prémière cause de

fes erreurs vient de l'égalité, qu'il fuppofe dans les actes humains, entre le nombre des affirmations & des négations de la vérité renfermées dans ces actes: égalité, qui rendroit en même temps ces actes auffi bons que mauvais; ce qui impliqueroit contradiction: la feconde caufe de fes erreurs eft la négation du pouvoir fignifiant, naturel, ou arbitraire, attribué aux actions dans un plus grand, ou du moins dans un égal, degré d'énergie qu'aux paroles: il ne fait aucun ufage des éclairciffemens, que l'Auteur donne fur cette matière, celui entre autres qu'il donne en renvoiant à la catégorie des paroles les fignes, qui ont des fignifications arbitraires; & en foutenant qu'il faut les prendre dans le fens, dans lequel ils feront pris par celui à qui ils font addreffez. Le Critique accufe fauffement l'Auteur de n'avoir pas pris garde à cette difficulté, à laquelle il a pourtant répondu au long dans la III. Propofition de la I. Section de fon Livre. En vérité je ne me perfuaderai jamais que l'Anonyme & Clarke aient lû tout l'Ouvrage, dont ils ont prétendu nous donner une réfutation.

Je ne puis me réfoudre à paffer fous filence deux remarques de Clarke, qui font certainement faites avec une folidité extraordinaire & un jugement exquis. 1. „ La vertu ne „ reçoit-elle pas, dit ce grand Philofophe, tout fon mérite „ de la conformité, qu'elle renferme avec la vérité? Chàque „ acte, action, ou parole, cela eft indifférent, par lequel on „ témoigne le refpect dû à la vérité; n'eft-il pas du moins „ louable, s'il n'eft pas d'une obligation indifpenfable? Et fi „ cela eft ainfi, ce fera à un homme un glorieux exercice „ de parcourir fans ceffe ces dignes & importantes véritez, „ *Un homme n'eft pas un cheval: un cheval n'eft pas une* „ *vache: une vache n'eft pas un taureau: un taureau n'eft pas* „ *un âne.* Qui n'admirera la fublimité de ce raifonnement, la jufteffe de cette conféquence, la force de ces raifons? C'eft pourtant ce que Clarke affure fuivre *vifiblement & manifeftement* de la doctrine de Monfieur Wollafton. J'avoue qu'il fuit

suit visiblement, manifestement & uniquement de cette doctrine, qu'il est d'une obligation indispensable de conformer toutes ses actions, ses paroles & ses jugemens à ces véritez; *Un homme n'est pas un cheval: un cheval n'est pas une vache: une vache n'est pas un taureau: un taureau n'est pas un âne: Jean Clarke n'est pas un fort grand génie:* mais je ne vois nullement qu'il suive de la doctrine de Monsieur Wollaston, qu'il faille continuellement méditer sur ces incontestables véritez.

2. Sur ce que Monsieur Wollaston avance que le zèle, avec lequel Popilius Lenas sollicita la proscription de Cicéron, donnoit à entendre, ou que Cicéron étoit un méchant homme, ou qu'il n'étoit pas le bienfaiteur de Lenas, &c. „ L'action de Lenas, dit le Critique, avoit, de l'aveu de „ l'Auteur, toutes ces significations: mais cette action n'a- „ voit ces significations qu'à l'égard d'un homme, qui au- „ roit ignoré les services, que Cicéron avoit rendus à „ Lenas: [Ici l'original a été falsifié: car Clarke y a ajouté „ un *seulement*, qui fait un changement considérable dans „ la pensée de l'Auteur] & par conséquent, c'est Clarke, „ qui continue ainsi sa remarque, cette action n'avoit point „ ces significations à l'égard d'un homme, qui auroit igno- „ ré ces services. Or il est aussi clair que le soleil en plein „ midi, que la conduite de Lenas n'avoit aucune de ces si- „ gnifications rapportées par l'Auteur; & qu'elle signifioit „ simplement, que Lenas étoit ce que le Monde appelle un „ ingrat infame & un scélérat abandonné. Judicieux Critique, en quoi consistoit la nature de cette ingratitude & de cette méchanceté de Lenas? N'étoit-ce pas en ce que Lenas traitoit Cicéron, qu'il auroit du traiter en homme d'un mérite distingué, en bienfaiteur & en ami, comme un homme digne des plus affreux supplices, & qui ne méritoit aucun ménagement? En avouant que Lenas étoit un ingrat, & que sa conduite devoit le faire regarder comme tel; n'avouez-vous pas que Lenas exprimoit par ses actions que ce Cicéron, à qui il étoit redevable de

la vie, n'étoit pas traité comme doit l'être un homme, qui a rendu des services si signalez: cette ingratitude n'étoit-elle donc pas une négation de ce que Ciceron étoit, aussi directe qu'elle puisse être?

5. Objection. „ Supposé que les actions, ou les omissions „ moralement bonnes, ou mauvaises, dans un sens propre & „ véritable renferment une négation de la vérité, telle qu'est „ celle que Monsieur Wollaston veut introduire; comment „ suivra-t-il que cette négation rende ces actions mora„lement bonnes, ou mauvaises; c'est-à-dire, contraires à la „ volonté de Dieu, declarée par la voix de la raison, & „ par les lumières naturelles? Le Critique parcourt ensuite les raisons alléguées par Monsieur Wollaston pour prouver, que cette affirmation, ou négation de la vérité est uniquement ce qui constitue la nature des actes moralement bons, ou mauvais.

„ La prémière preuve, que Monsieur Wollaston allègue, „ est, que *si la proposition, qui est fausse, n'est pas comme elle „ devroit être; l'acte, qui renferme une telle proposition, ou „ qui est fondé sur elle, ne peut pas être comme il faut: par„ cequ'il n'est autre chose que la proposition même reduite en „ pratique.* Je crains, continue de dire le Critique, que ce „ mot, *n'est pas comme il devroit être*, ne signifie rien; ou qu'il „ est du moins inutile au dessein de l'Auteur. Réponse. L'Auteur auroit sans doute dû expliquer plus au long la signification des termes *right* ou *wrong*; dont le sens est en cet endroit très difficile à comprendre: je les ai rendus dans le corps de l'Ouvrage tantôt par ceux de *bon* & de *mauvais*, tantôt par ceux de *juste* & d'*injuste*, & je les rends ici par une périphrase, qui exprime au juste la pensée de l'Auteur. Clarke suppose sans fondement que ces termes équivalent à ceux de *vrai* & de *faux*: mais ce seroit faire tomber l'Auteur dans ces absurditez, *un acte faux est faux; une proposition vraie est vraie:* Monsieur Wollaston a donc voulu dire dans la IV. Proposition de la prémière Section, qu'un *acte, qui renferme une contradiction à la vérité, n'est pas comme*

me il faut: & il ajoute ensuite, qu'*être comme on devroit être*, ou *comme il faut;* c'est être bon; & n'*être pas comme il faut*; c'est être mauvais. Ainsi l'objection de Clarke tombe, lorsqu'on entend comme il faut les termes, qu'il interprète mal.

„ La seconde preuve de notre Auteur est dans le fonds la „ même, quoique exprimée différemment, &c. Clarke tombe ici dans la même erreur; c'est-à-dire, dans la mauvaise explication des termes de l'Auteur: il ajoute encore que cette preuve est la même que la précédente: il en dit autant de la troisième & de la quatrième; il faut vouloir s'aveugler pour n'y pas trouver une différence extrême: je vai la faire sentir, après avoir examiné deux réflexions de Clarke.

1. Il n'a pas pris la force de la troisième preuve de l'Auteur; & il faut avoir un esprit aussi particulier que le sien pour en tirer cette conséquence; *Un homme riche entre mieux, en ne donnant rien aux pauvres, dans la constitution du Monde; il traite mieux les choses, comme étant ce qu'elles sont; il se soumet mieux à la volonté de Dieu, révélée dans le Livre de la Nature, que s'il leur donnoit quelque secours*: je me lasse de faire toujours revenir les mêmes matières; mais il me semble que traiter ses richesses & son superflu, comme étant des richesses & un superflu, c'est les emploier à de bonnes œuvres: traiter un pauvre comme tel; c'est le traiter comme un homme réduit à une nécessité, dans laquelle l'homme riche peut lui-même tomber; & lui faire par conséquent part d'un secours, qu'il seroit très aise de recevoir, s'il se trouvoit dans les mêmes conjonctures. Clarke seul est capable d'affirmer qu'il suit des raisonnemens de Monsieur Wollaston des conséquences directement opposées.

2. Clarke avance que l'Auteur devoit prouver, qu'*une négation de la vérité des connoissances divines, est une chose moralement mauvaise*; ce qu'il fait, ce me semble, incontestablement dans la supposition que Dieu est un être parfait. *C'est cette supposition, que je blâme*, replique Clarke, *il falloit prouver,*

ver, *& non pas supposer*, *l'existence d'un Gouverneur souverain du Monde.* Je laisse à toutes les personnes exactes le jugement de cette objection : falloit-il confondre dans cet article celui de l'existence & des perfections de Dieu? La parenthèse n'auroit-elle pas été plusieurs fois plus longue que la question, dont il s'agit en cet endroit?

Examinons maintenant si les 4. prémières preuves, alléguées par Monsieur Wollaston pour faire voir qu'un acte, qui renferme une proposition fausse, n'est pas comme il devroit être, & qu'il est par conséquent mauvais, sont les mêmes dans le fonds; & si elles sont simplement déguisées par des expressions différentes, qu'il plait au Critique d'appeller *obscures*, *mystérieuses*, & couvant *une petition de principe.* 1. Monsieur Wollaston dit, qu'*un acte renfermant une proposition fausse n'est pas tel qu'il devroit être:* Pourquoi? parcequ'il n'est autre chose que cette proposition même réduite en acte. Or si cette proposition spéculative n'est pas telle qu'elle devroit être, elle ne le sera pas non plus, réduite en acte: voilà donc l'acte humain considéré par rapport à son essentielle conformité ou contradiction à la vérité; & prouvé par-là n'être pas tel qu'il devroit être. 2. L'acte humain est considéré par rapport aux objets des propositions exprimées par châque acte : ces objets ont entre eux certains rapports & certaines rélations: si la proposition, renfermée dans l'acte, exprime comme il faut ces rapports & ces rélations, l'acte est tel qu'il devroit être. Cette idée n'est-elle pas entiérement différente de la prémière? 3. M. Wollaston considère l'acte humain par rapport à la conformité, ou à la contradiction, qu'il renferme contre l'Auteur de la Nature: il appelle cette conformité, *obéissance* à Dieu, cette contradiction, desobéissance, revolte, blasphême contre ce Gouverneur suprême. Ce rapport doit-il être confondu avec les deux prémiers? 4. L'Auteur pousse plus loin sa gradation; & il considère l'acte humain, par rapport à son affirmation, ou à sa négation essentielle

tielle des prémiers axiomes & des véritez éternelles, qui ont toujours été les objets des connoissances divines, & les règles de sa sagesse. Or si ces connoissances & cette sagesse ne diffèrent en rien de Dieu même: ces véritez, qui se sont éternellement offertes comme véritables à l'esprit divin, ne peuvent être respectées, ou contredites, sans que ce respect, ou cette contradiction ne retombent sur l'Esprit divin, qui les a toujours regardées comme véritables: ainsi voilà non pas simplement la sagesse de Dieu, comme Gouverneur du Monde; mais encore sa nature, comme Dieu, comme Etre infaillible, comme Etre infiniment parfait, révérée, ou attaquée par châque acte humain. Ce dernier rapport est différent du troisiême; le troisiême l'est du second; le second l'est du prémier: voilà donc quatre rapports différens, sous lesquels Monsieur Wollaston envisage les actes humains; & par lesquels il prouve qu'ils sont tels qu'ils devroient, ou qu'ils ne devroient pas, être; c'est-à-dire, par lesquels ils sont bons, ou mauvais. Quelle idée Clarke a-t-il prétendu nous donner de sa pénétration, de son discernement, en un mot de son jugement, en confondant, & en s'obstinant à vouloir confondre ces preuves & ces rapports? Sans doute il a voulu sacrifier la réputation de bon Philosophe à celle de fin railleur, par l'application d'un proverbe tiré de la septiême satyre de Juvenal, ou du Recueil des Proverbes fait par Erasme: il y a tant de sel, un tour si fin, je ne sai quoi de si joli dans cet endroit, que de peur de tourmenter mes Lecteurs par le même genre de supplice, j'entens l'ennui, dont cet accès de belle humeur vient de m'accabler, je vai mettre fin à mes remarques sur sa Critique, après avoir dit un mot du jugement, qu'il fait de la cinquiême preuve alléguée par l'Auteur.

„ La dernière raison, dont Monsieur Wollaston se sert „ pour confirmer sa doctrine, est, qu'*on ne peut nier que les* „ *choses soient ce qu'elles sont*; *sans transgresser la grande loi* „ *de notre nature*, *la loi de la Raison*: il devoit prouver qu'il „ y a une loi de la Nature, une loi de la Raison; & que

„ les actions, ou les omissions contraires à la vérité, sont
„ contraires à cette loi: & cela est enfin fait ici par un der-
„ nier coup de pinceau, & par une affirmation solemnelle,
„ sans faire seulement la moindre offre de prouver la réali-
„ té d'une telle loi. Ce court article de la Critique de Clarke n'est rien moins qu'un abrégé de bevues. L'Auteur dit *la loi de notre nature*: Clarke cite ses propres paroles; & deux lignes après, il retranche *nôtre*; & il suppose que l'Auteur a dit la loi de la Nature; ce qui fait une absurdité. Le Critique ajoute, que *Monsieur Wollaston devoit prouver qu'il y a une loi naturelle;* & il devoit simplement prouver qu'un acte, contraire à la vérité, n'est pas tel qu'il doit être. Clarke couronne l'œuvre en imputant faussement à l'Auteur, de ne faire pas seulement la moindre offre pour prouver la réalité de la loi de la Raison; & l'Auteur renvoie en cet endroit son Lecteur à la Section, consacrée à la discussion de cette vérité.

Dans le reste de sa Brochure Clarke s'applaudit de sa prétendue victoire: il ajoute quelques réflexions pour mettre, dit-il, dans un plus grand jour la foiblesse de la doctrine de son ennemi; elles sont tout d'une pièce avec celles dont j'ai fait l'extrait: il finit en promettant un Traité de sa façon sur la même matière: il y met pourtant une clause, qui peut nous faire douter, sans nous rendre coupables de Pirrhonisme, si cet Ouvrage verra jamais le jour; c'est que la publication n'en est promise qu'à condition, que sa Critique sera reçûe par le Public d'une manière, qui plaise à ce Censeur; & le Public, par malheur pour l'Ouvrage, ne s'empresse pas fort à l'encourager. Cependant je prendrai, à l'occasion de ce Traité possible, la liberté de déclarer à Clarke, qu'il n'est pas meilleur Politique que Philosophe: il avoit commencé sa réfutation par un trait de zèle pour la Religion très édifiant: c'étoit pour deffendre cette Religion, mise, disoit-on, en danger par l'*Ebauche de la Religion naturelle*, que notre Savant avoit mis la main à la plume: le Lecteur l'en auroit crû, s'il ne l'avoit desabusé lui-même sur

la

la fin de sa Critique, en insinuant que s'il n'a pas trouvé le bâtiment à son goût, c'est uniquement parcequ'il n'en a pas été l'architecte; & s'il a fait ses efforts pour le démolir; c'étoit plûtôt par amour propre, que par zèle pour la vérité & pour la Religion.

J'abandonne à jamais Clarke à sa bonne, ou mauvaise destinée, après avoir fait entrer mon Lecteur dans le goût de ce Systême, existant *in ideis Clerici?* 1. Cette proposition, *Toute négation de la vérité, de quelque vérité que ce soit, est mauvaise*, y sera réfutée *par* LES RAISONS TOUT AU MOINS PLAUSIBLES, *que les plus excellens & les plus judicieux Ecrivains, qui ont traité des loix naturelles, ont emploiées pour la combattre*: on y déclarera qu'il est permis *de mentir pour tromper des Ennemis, pour se délivrer des mains des voleurs & des assassins*, &c. sous prétexte qu'il y a quelque ruse, dont il est permis de faire usage dans la guerre, à la chasse, dans quelques jeux, &c. 2. Le plaisir, ou la félicité déterminera uniquement la nature des actions moralement bonnes, ou mauvaises: on répétera les plus excellentes choses, écrites sur ce sujet; & pour mieux déguiser le plagiarisme, on leur fera entiérement changer de nature par l'expression & par l'arrangement: ce n'est que sur ce que Clarke a avancé page 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 60. 61. 62. &c. de sa Critique; & sur-tout sur cet admirable principe couché dans la page 55. *Ce que nous appellons loix naturelles, seroient à la vérité, & généralement parlant, dans la supposition* que tout ce qui tend à la félicité du Genre-humain, ne seroit pas moralement bon, *d'assez bonnes règles de convenance: mais elles ne sont pas proprement des loix; & elles ne sont pas propres à être observées en tout temps, ni dans toute sorte de cas:* ce n'est, dis-je, que sur cela que j'en juge.

Au reste si l'Anonyme & Clarke ont trouvé dans quelques endroits de ce Supplement quelque ironie, qui ne leur plaise pas, ils n'ont aucun droit de s'en plaindre; ils sont les aggresseurs: & ils doivent au contraire me savoir bon gré de

ne m'être fervi contre eux d'aucune de ces dénominations & invectives groffières, qu'ils n'ont point épargnées contre Monfieur Wollafton.

Je crois qu'il eft ici le lieu de redonner en abrégé l'idée du principe, fur lequel Monfieur Wollafton fonde la nature des actes moralement bons & mauvais.

L'Auteur commence par définir quels font les actes, qui font le fujet de la prémière Section.

Il établit enfuite que châcun de ces actes a une fignification naturelle, ou arbitraire, plus énergique encore que celle des paroles.

Il ajoute que cette fignification eft l'expreffion pratique, c'eft-à-dire, l'affirmation, ou la négation de quelque vérité.

Si l'acte, conclut enfin notre Auteur, renferme une fignification conforme à la vérité, il eft tel qu'il doit être; & par conféquent bon: fi non, il n'eft pas tel qu'il doit être; & il eft par conféquent mauvais.

Mais qu'eft-ce que la vérité? Ce n'eft qu'une conformité entre les affirmations & négations pratiques, ou verbales, & la nature des chofes affirmées, ou niées par les actions, ou par les paroles.

Mais en quoi confifte la bonté de cette conformité? Elle confifte dans la conformité à la Nature; & par-là à la fageffe de l'Auteur de la Nature: elle eft une obéiffance aux loix du fuprême Gouverneur du Monde; & un aveu de la vérité des véritez éternelles & immuables, qui ont été éternellement préfentes à l'Efprit divin: en un mot elle eft une obéiffance à la Raifon, loi fuprême de tous les êtres raifonnables, & l'unique voie, qui les conduit à la félicité.

III. PAR-

III. PARTIE DU SUPPLEMENT,

Contenant une démonstration abrégée de la Prémotion physique, & une nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu sur les Créatures.

LA Prémotion physique est, dit-on, impossible; elle est injurieuse à Dieu; elle est inutile. J'avoue que si quelcune de ces objections étoit bien fondée, je serois un adversaire de cette Prémotion aussi ardent que j'en suis zélé deffenseur: ce ne sont là que de vains, de très vains, préjugez, qui tombent, qui s'évanouissent, lorsqu'on considère cette question dans un juste point de vûe: je vai tâcher de les dissiper en prouvant que la Prémotion physique est possible; qu'elle n'est pas injurieuse à Dieu; & qu'elle est nécessaire. J'espère de répondre au titre de cette Partie de ce Supplement, & par l'évidence des raisons, que je vai alléguer, & par la précision, avec laquelle elles seront alléguées.

Il m'est aussi évident que je suis libre, qu'il m'est évident que j'existe: je suis aussi assuré que mes actions sont les actes de ma liberté, que je suis assuré qu'elles sont réellement mes actes, ou qu'elles sont purement & simplement des actes. A cette évidence de sentiment, & à cette certitude je joins celles-ci, qui ne sont pas moins infaillibles. Je suis certain que Dieu agit dans mon action; qu'il agit avec moi; qu'il agit avant moi selon notre manière de concevoir, & aussi-tôt que moi dans la réalité; ou, comme s'exprime l'E-

cole, *prioritate actus*, & non pas *prioritate temporis*; qu'il agit indépendamment de moi; en un mot j'admets la Prémotion physique & prédéterminante dans le sens propre & dans toute sa rigueur: & la nécessité de cette Prémotion tient dans mon esprit le même degré de conviction, que la nécessité de l'existence de l'Etre suprême.

Je n'alléguerai point d'autre preuve de notre liberté que le sentiment intérieur, que nous en avons. D'ailleurs les hommes sont si portez à s'arroger plus de qualitez, qu'ils n'en ont réellement, qu'il seroit bien surprenant qu'ils renonçassent à celles qu'ils ont: j'avance donc que l'homme est libre, & je suppose qu'il le croit; convaincu, comme il est, par son expérience & par son amour propre. Voici donc comment je concilie ces deux véritez, qui paroissent si incompatibles. Je me contente de prouver d'abord que la Prémotion physique est possible: je prouve ensuite qu'elle n'est pas injurieuse à Dieu; je fais voir enfin qu'elle n'est pas inutile; de-là je conclus qu'il y a une Prémotion physique, ou un concours de Dieu physique, immédiat, actuel, qui meut, qui pousse, qui détermine l'agent libre à l'action, en vertu duquel cet agent libre agit toujours, & sans lequel il n'agiroit jamais.

1. La Prémotion physique, prise dans ce sens, est possible. Pour pouvoir affirmer qu'une chose est impossible; il faut prémiérement en avoir une idée claire & distincte. Nous ne pouvons assurer qu'un triangle ne peut pas en même temps être triangulaire & quarré, que parceque nous concevons distinctement ces figures; & les idées distinctes, que nous en avons, nous les représentent comme nécessairement incompatibles dans le même sujet. Il n'y a rien de pareil dans le cas, dont il s'agit. Nous n'avons point d'idée distincte de l'esprit, de sa volonté, de sa manière de se déterminer; & par conséquent nous ne concevons pas distinctement, que l'action d'un esprit prémouvant détruise la liberté de l'esprit prému; nous n'avons pas une idée distincte de l'action d'un esprit sur un autre esprit; & par conséquent nous

nous ne sommes pas en droit d'affirmer, que cette action produira infailliblement certains effets : nous n'avons pas d'idée distincte de l'action d'un Esprit infini sur un esprit fini ; & par consequent c'est un acte de témérité impardonnable à la Créature, d'oser porter un jugement affirmatif sur la nature de cette action : enfin nous n'avons pas d'idée distincte de la puissance, ni de l'étendue de la puissance, d'un Etre infini ; & par conséquent ce n'est point à nous à lui prescrire des bornes, & à assurer que Dieu ne peut pas prédéterminer la Créature en lui conservant sa liberté. Nous n'avons d'idée distincte ni de l'esprit en général, ni de l'Esprit infini en particulier, ni de l'action d'un esprit sur un autre esprit, ni de la puissance d'un Etre tout-puissant, ni de l'étendue de cette puissance ; nous ne connoissons ces objets que par conjectures, ou par sentiment : donc nous ne sommes ni en droit, ni en état d'affirmer, que la Prémotion physique est impossible.

J'ajoute que nous pouvons raisonnablement affirmer, que cette prémotion est possible : parceque nous pouvons raisonnablement affirmer la possibilité de tout ce que nous ne concevons pas distinctement impliquer contradiction : or si nous n'avons aucune idée de la nature de la Prémotion physique ; bien moins en aurons-nous d'idée distincte ; bien moins nous sera-t-elle distinctement représentée, comme impliquant contradiction. Bien loin de-là l'idée, imparfaite à la vérité, mais aussi parfaite qu'il nous soit possible d'avoir, d'une puissance sans bornes, autorise cette conjecture : *Un Esprit, dont la puissance est sans bornes, peut prémouvoir un esprit fini, sans que cette prémotion détruise la liberté essentielle à cet esprit fini.*

L'incompréhensibilité de la manière, dont se conserve cette liberté, n'est pas une raison valable de l'impossibilité de cette conservation. La matière est impénétrable de sa nature ; l'esprit la pénètre pourtant sans détruire cette impénétrabilité : pourquoi un esprit fini ne sera-t-il pas, pour ainsi dire, pénétrable à un Etre infini sans rien perdre de ses

ses facultez essentielles? Y a-t-il moins de différence entre la nature d'un esprit & celle de la matière, qu'entre celle d'un Etre infini & d'un être fini?

D'ailleurs l'action de l'ame sur la matière, & de la matière sur l'ame, n'est-elle pas incompréhensible, quoique réelle: donc l'incompréhensibilité prétendue de l'action d'un Esprit infini sur un esprit fini, sans détruire les qualitez essentielles à celui-ci, sera contre la simple possibilite de cette action un argument beaucoup moins valable?

Enfin cette prétendue impossibilité de la Prémotion physique est fondée sur l'idée, qu'on s'en forme sur le mouvement des corps materiels. On ne peut concevoir que l'impulsion d'un corps plus grand ne détruise pas nécessairement l'indifférence au repos, ou au mouvement, essentielle au corps moindre, qui reçoit cette impulsion. Donc il est, dit-on, inconcevable que la prémotion d'un Esprit infini ne détruise pas la liberté de l'être fini, qui est prému. Si nous savions que l'action des esprits sur les esprits se fit selon les règles du mouvement des parties de la matière; la parité auroit quelque force: mais il est à présumer, il est même très raisonnable de croire, que puisque la nature des esprits est différente de celle des corps materiels; les règles, établies entre les actions des uns & le mouvement des autres, le sont aussi: ceux-ci sont des substances purement passives; ceux-là sont des substances actives: leurs loix, leur gouvernement, tout doit donc être conforme à cette difference: la matière, obéir nécessairement aux impulsions faites sur elle; l'esprit, obéir librement aux prémotions faites sur lui.

J'ai quelque répugnance à avancer si positivement, que la matière est une substance purement passive: que sai-je si châque particule, si châque atome, de la matière n'a pas quelque faculté intrinsèque de se déterminer à suivre les impulsions des atomes contigus. Quelle absurdité, quelle contradiction y auroit-il dans cette assertion? Il ne seroit indigne, ni de la sagesse, ni des autres perfections de Dieu, d'a-

d'avoir composé ce vaste corps, dont nous faisons partie, j'entends l'Univers, d'une infinité de corpuscules, douez de la faculté de concourir librement au bien de ce grand Tout, dont ils sont des parties imperceptibles: si je ne puis que conjecturer leur existence; on ne peut pas du moins me démontrer leur impossibilité. Or si l'idee de la liberté n'est pas incompatible avec celle de l'impulsion des corps materiels; elle l'est encore moins avec celle de la Prémotion physique d'un Esprit tout-puissant sur un esprit fini, & je me suis borné dans ce paragraphe à engager simplement le Lecteur à m'accorder que cette Prémotion est possible. Nous verrons dans la suite de quelle utilité nous est cet aveu.

2. La Prémotion physique n'est pas injurieuse à Dieu: l'argument, emploié plus haut, revient ici dans toute sa force. Dieu peut avoir trouvé dans les trésors de sa puissance quelque manière d'agir sur la volonté sans la forcer; & par conséquent sans qu'on doive rejetter sur lui les actes de cette volonté, qui sont les suites de cette action. Nous ne pouvons pas du moins affirmer positivement le contraire: mais prouvons la vérité, dont il s'agit, d'une manière plus directe.

Nous nous formons, de l'action de Dieu sur les Créatures, l'idée d'un concours, d'une multitude, d'une continuation, d'une interruption, d'actions, qui est l'unique source de nos erreurs sur cette matière. Nous nous représentons Dieu comme agissant par intervalles: créant dans l'instant A: cessant de créer dans l'instant B: recommençant son action dans l'instant C: rentrant dans son inaction dans l'instant, qui le suit: tantôt voulant prémouvoir, tantôt prémouvant, tantôt ne prémouvant plus: existant dans le moment M; existant dans le moment N; & le moment M de l'existence de Dieu différent du moment N de la même existence: mais tout cela n'est que pure illusion; pure chimère. Dans Dieu il n'y a point de succession; il n'y a point d'interruption, ni de multiplicité d'actions. En Dieu il n'y a ni passé, ni avenir: il a toujours été ce qu'il est, & ce qu'il sera: il fait actuellement,

il fit de toute éternité ce qui ne sera fait par rapport à nous qu'à la consommation des siècles. Eclaircissons ces pensées.

Pour rendre ma démonstration plus familière je suppose, par impossible, un commencement à l'éternité; je l'abrège; je la renferme toute dans cinq minutes. Pendant la minute A, je ne suis que possible: à la minute B, je sors du néant; la minute C est la durée de ma vie; je meurs à la minute D; la minute E est la fin de l'éternité.

Voilà en abrégé, mais au juste, toute mon histoire, & celle de l'Univers; notre possibilité, notre existence, notre dissolution: mais il s'en faut bien qu'aucune de ces idées puisse s'appliquer à Dieu: les instans de notre vie & de notre mort ne sont distincts que par rapport à nous; ils ne sont qu'un par rapport à lui. L'instant A renferme toute l'éternité de Dieu: quoique composé d'une infinité d'instans, il est indivisible: & voici comment je démontre cette privation de succession.

Si Dieu existoit successivement, le prémier instant de son existence seroit distinct du second, le second du troisiéme, & ainsi du reste. Si l'instant actuel de l'existence de Dieu étoit distinct de tous les autres instans de cette existence; cette existence actuelle, cette manière d'exister, ne seroit pas parfaite; pourquoi? Parcequ'il manqueroit à cette existence toute l'existence passée, & toute l'existence à venir; une infinité d'instans passez, & une autre infinité d'instans futurs.

L'instant actuel de l'existence de Dieu est donc nécessairement le seul instant de l'éternité; il n'est ni long, ni court, ni divisible. Eternité *à parte antè*, éternité *à parte pòst*, avortons de notre ignorance & de la foiblesse de nos conceptions, temps passé, temps à venir, vous exprimez bien quelque chose par rapport à la créature; mais par rapport à Dieu vous n'êtes que de pures illusions, de pures chimères.

Ajoutez à cela, que si l'instant actuel de l'existence de Dieu étoit distinct de tous les autres instans de l'éternité; il y auroit

roît en Dieu une vicissitude contraire à sa nature & à sa manière d'être immuables.

Après avoir fait sentir l'unité de l'éternité, il faut encore rendre sensible l'unité de l'action de Dieu sur la Créature. L'inaction de Dieu, ma création, ma conservation, sont des choses différentes par rapport à moi, mais une seule chose par rapport à Dieu. Reprennons notre supposition: nous concevons que Dieu est dans l'inaction pendant la minute A; mais il me crée aussi réellement pendant la seconde minute, que pendant la première: il me conservoit, même avant que je fusse, comme il me conserve maintenant: il me prémouvoit alors à écrire, comme il le fait dans l'instant présent: par rapport à lui, j'écrivois aussi bien pendant les minutes A & B, que pendant la minute C. Or de même que la minute A, l'action A de Dieu, ce que j'appelle sa première action, renferme une infinité d'actions: & quoique composée de cette infinité d'actions, elle est une, simple, indivisible, quelle que soit la manière, dont nous la considerons; & la même raison, qui exclut la succession, exclut aussi la multiplicité d'actions dans cet Etre essentiellement simple.

Cette action pourtant reçoit diverses dénominations selon les divers rapports, sous lesquels je la considère; ou plûtôt sous lesquels je considère l'homme. Lorsque je considère l'homme comme futur, j'appelle l'action de Dieu sur lui prescience, ou volonté de le créer: lorsque je le considère comme sortant du néant, j'appelle alors l'action de Dieu création: lorsque je le considère comme continuant d'exister, j'appelle alors l'action de Dieu conservation: lorsque je le considère comme se déterminant à agir, j'appelle l'action de Dieu concours prédéterminant: lorsque je le considère comme s'appliquant à l'action par sa volonté, comme se portant, pour ainsi dire, vers l'action, j'appelle le secours divin Prémotion: lorsque je le considère simplement comme faisant son action, j'appelle l'action de Dieu un concours: lorsque je

 le

je considère comme agissant en vertu d'un secours réel, distingué du néant, & qu'il n'avoit pas auparavant, j'appelle l'action de Dieu concours physique: lorsque je le considère comme recevant ce secours sans l'intervention de quelque cause seconde, j'appelle l'action de Dieu concours immédiat: lorsque je le considère comme recevant ce secours pour chacune de ses actions, j'appelle l'action de Dieu secours actuel: lorsque je considère qu'il ne pourroit pas agir sans ce secours, j'appelle l'action de Dieu concours nécessaire: lorsqu'enfin je considère que ce secours est intimément uni à l'action de l'homme, & qu'il en est, pour ainsi dire, le suppôt, j'appelle l'action de Dieu concours infaillible.

Toutes les comparaisons sont imparfaites; elles le sont sur-tout dans le cas, dont il s'agit; & elles sont les uniques sources de nos erreurs sur cette matière: j'en hazarderai pourtant une, qui fera mieux entrer dans ma pensée.

Les différentes figures, dont les parties de la matière sont susceptibles, ne doivent pas être imputées à ces mêmes parties: elles ne sont pas proprement les auteurs de ces figures: cependant ces figures n'existeroient jamais sans ces parties; & celles-ci sont le suppôt des autres, sans être pourtant leurs causes: de même l'action de Dieu peut être essentiellement unie à la détermination de la volonté, sans que cette détermination retombe sur Dieu comme sur son auteur.

Dans la formation des figures, il y a de la part de la matière une espèce d'action, de concours, de mouvement réel, qui produit nécessairement une figure actuelle, sans que ces parties puissent être proprement dites auteurs de cette figure actuelle: donc l'Etre suprême peut réellement influer sur les déterminations de la volonté, sans que les actes, qui suivent ces déterminations, sans que ces déterminations mêmes, retombent sur l'Etre suprême. Je n'en demeure pas là.

Les

Les parties de la matière, le concours, l'action, le mouvement de ces parties, font, selon notre manière de concevoir, quelque chose de préexistant à ces figures; elles forment réellement ces figures: elles ne doivent pourtant pas être accusées des figures bizarres, qui peuvent être produites: donc quoique nous concevions l'action de Dieu sur la volonté comme préexistante aux actes de cette volonté; & quoiqu'elle forme réellement ces actes, Dieu ne doit pas êtreaccusé de la malice, qui peut se trouver dans ces actes.

Enfin l'acte même de l'agent libre ne nuit point à sa liberté, puisqu'il n'est que l'exercice de cette liberté; puisqu'il n'est que cette liberté même réduite en acte: donc le secours, que l'Etre indépendant prête à tous les agens libres, dépendans de sa puissance, lui nuit beaucoup moins encore.

De ce que l'action de Dieu ne détruit pas la liberté de l'homme, il suit qu'il n'est pas, par cette action, rendu responsable du bien, ou du mal, que fait l'homme. L'agent libre agit, ou n'agit pas, selon qu'il lui plait: il fait le bien, ou le mal, comme bon lui semble: il mérite les récompenses, ou les peines attachées à son bon, ou mauvais choix. Donc l'action de Dieu, telle que je l'ai expliquée, n'est point injurieuse à Dieu.

De plus, si cette action, prise dans ce sens, étoit injurieuse à l'Etre suprême, elle ne le seroit pas moins, prise dans quelque sens que ce puisse être. On se fait un scrupule d'attacher à l'action de Dieu l'idée de prédéterminante; & on ne s'en fait aucun d'attacher à la conservation l'idée de création continuée. Est-il pourtant possible de représenter l'inaction de la créature sous des idées plus fortes que sous celle du néant. Je reçois à chaque instant mon être & ma manière d'être: ma volonté est par conséquent créée avec toutes ses déterminations actuelles: & si ces déterminations actuelles sont mauvaises, Dieu sera créateur du mal. D'ail-

leurs de quelle manière ces déterminations mauvaises sont elles actuellement en moi ? de manière que je ne puis pas empêcher qu'elles soient en moi ; de manière que je ne coopère point à leur production ; de manière qu'elles retombent uniquement sur le Créateur. Comment cela ? Parceque le néant n'agit pas avec Dieu, lorsque ce néant est changé en quelque chose : parcequ'il reçoit tout ce qu'il a : parceque, supposé que de rien l'homme soit continuellement fait quelque chose, la manière d'être de cet homme existe en même temps que son être même: cet homme n'a donc pas eu le temps, ni le pouvoir de le perfectionner, ou de le corrompre ; parcequ'il est aussi-tôt replongé dans le néant ; dans lequel il n'est pas plûtôt replongé, qu'il en est encore retiré: la même chose arrive dans le troisième, dans le quatrième, &c. instant de sa vie ; donc il est pendant tous les instans de sa vie dans l'impuissance d'agir. Dieu l'arrache continuellement au néant ; il reçoit continuellement son être & sa manière d'être: continuellement agent de sa nature ; continuellement passif par la supposition ; continuellement rien ; continuellement quelque chose: voilà les idées renfermées dans la création continuée : sont-elles moins injurieuses à Dieu que celle de la Prémotion physique ?

On vous abandonne la création continuée, me dira-t-on, & on se retranche à l'idée de concours immédiat, mais si celle du concours prédéterminant est injurieuse à Dieu, l'autre ne l'est pas moins : elle nous représente l'Etre indépendant comme dépendant de la créature, comme devenant l'instrument immédiat du bien & du mal, qu'elle commet, & comme se prêtant à tous les mouvemens de notre volonté. Il prend fantaisie à la créature de blasphêmer : Dieu prête un concours immédiat à la commission de ce blasphême: l'impiété de la créature détermine le Créateur à ce concours: la créature agit sur Dieu: Dieu obéit à la créature : car s'il se déterminoit à concourir immédiatement au blasphême indépendamment de la détermination de la créature, le blasphême

re-

rejailliroit uniquement sur lui, ce qui repugne. Dieu obéit donc à la créature, sans être déterminé à cette obéissance par d'autre raison que par l'entière impuissance de blasphêmer, où seroit la créature. Voilà donc une idée aussi injurieuse à Dieu que celle qu'on impute à la Prémotion physique.

Laissons là le concours immédiat, actuel, & prédéterminant, me repliquera t-on peut-être: il ne faut admettre dans Dieu qu'un concours général & médiat. Mais je ferai bien plus encore; je n'examinerai l'action de Dieu que sous l'idée de Créateur: & je retorque contre la création l'argument fait contre la Prémotion physique.

Il est constant qu'il se commet beaucoup de mal dans le Monde; ce mal surpasse de beaucoup le bien, qu'on y fait; on y est entrainé par mille tentations, par mille exemples, par mille occasions; & on y est poussé par un certain penchant, qui nous met dans une espèce d'impossibilité morale de s'empêcher de faillir quelquefois. Il est constant d'un autre côté que Dieu, je parle à la manière des hommes, permet nos fautes; & qu'il ne nous empêche point d'y tomber, quoiqu'il pourroit le faire, sans porter aucune atteinte sur notre liberté, ce que je prouve ainsi. Notre volonté ne se porte vers quelque objet, que parcequ'il se présente à elle sous l'idée du bien: c'est cette apparence, qui est la cause occasionelle de son choix: or Dieu auroit pu tellement disposer les choses, établir un tel ordre parmi les causes secondes, disposer si bien les organes de nos sens, que l'erreur auroit été à jamais bannie de nos jugemens, que les objets se seroient continuellement présentez à notre esprit sans masque & sans fard; que notre cœur n'auroit aimé que ce qui est aimable. Il semble même que Dieu ait dû être engagé à empêcher cette illusion, à cause de la haine souveraine, qu'il a du péché: l'amour qu'il a pour ses créatures, n'est pas un moindre motif: ajoutez encore à cela qu'il a eu seul le pouvoir, qu'il étoit seul en droit, d'aller au devant

du

du péché. A suit un chemin, qui conduit à un précipice; B le void, il le laisse faire: la chute d'A ne retombe-t-elle pas sur le spectateur, qui pouvoit l'empêcher, quoiqu'il ne l'ait pas empêchée: la force de l'argument augmente à mesure qu'on aggrave les circonstances; & si on suppose que B est le père d'A, qu'il dépendoit du seul père de prévenir la chute de son fils, & qu'il pouvoit d'un seul mot combler le précipice. La difficulté devient enfin plus pressante, lorsqu'on ajoute que ce père même a mis son fils dans ce chemin, où il prévoid que cet infortuné doit se perdre: en un mot, s'il n'y a d'autre remède que de garroter ce fils forcené, n'est-il pas plus naturel de le faire que de le laisser dans un état, où on sait qu'il ne fera usage de sa liberté, que pour se donner la mort? Cette mort ne doit-elle pas autrement être imputée à ceux auxquels étoit commis le soin de garder B? Nous concevons pourtant que rien de tout cela n'a été fait à l'égard du pécheur.

Le Lecteur sent donc que les idées injurieuses à Dieu, imputées à la Prémotion physique, prise à toute rigueur, tombent aussi sur la création, sur le concours médiat & général, sur le concours immédiat, physique & actuel, & sur la création continuée. Mais la difficulté n'a d'autre cause que notre ignorance, il ne lui faut pas donner d'autre solution: tandis que nous jugerons de l'action, des attributs, des vertus de Dieu sur l'action, sur les attributs, sur les vertus des hommes; tandis que nous raisonnerons comme si ces voies étoient nos voies; tandis que nous nous ingererons de vouloir comprendre ce qu'il nous est impossible de comprendre, nous donnerons toujours à faux: nous errerons de chimère en chimère: & ce que nous tenons peut-être à présent pour des démonstrations convaincantes, n'est regardé par les esprits, auxquels la vérité se découvre sans nuages & sans voile, que comme de folles illusions, qui sont la honte de l'esprit humain.

Gravons donc profondément dans notre esprit que la manière,

nière, dont s'est faite la création, dont se fait actuellement la conservation, & dont l'Etre infini agit sur les êtres finis, est au-dessus de toutes nos conceptions; & qu'il ne faut point, en parlant de Dieu, attacher aux termes de prémouvante, prédeterminante, prévenante, les idées, que nous concevons devoir y attacher en parlant de l'action des causes secondes.

3. La Prémotion physique n'est pas inutile: je n'en allègue d'autre preuve que l'empire suprême, que le Créateur a, & doit nécessairement avoir, sur ses créatures, sur tout ce qu'elles sont, & sur tout ce qu'elles ont. Cet empire a toute l'étendue, qu'il lui soit possible d'avoir, sans détruire les qualitez essentielles aux créatures, & par conséquent sans renfermer rien d'injurieux au Createur: or il n'auroit pas cette étendue, si les déterminations de la volonté en étoient soustraites, puisque ces déterminations sont quelque chose de distinct du néant; puisqu'il y auroit alors quelque chose de distinct du néant, dont la production ne dépendroit pas du Créateur. Nous avons fait voir qu'il est possible que la Prémotion physique ne détruise pas les qualitez essentielles à l'homme, & prouvé qu'elle ne renferme rien d'injurieux à Dieu: donc l'empire absolu du Créateur sur ses créatures emporte nécessairement un concours physique, actuel, immédiat, prédéterminant dans tous les actes de la volonté.

La certitude de ce concours va du pair avec celle de l'existence de Dieu: car en Dieu il n'y a rien d'imparfait; & tout ce qui est en Dieu n'est autre chose que Dieu même. Si donc l'empire de Dieu sur ses créatures, qui n'est autre chose que lui-même agissant sur elles, n'étoit pas aussi étendu, qu'il peut l'être; il y auroit en Dieu quelque chose d'imparfait; c'est-à-dire, Dieu, agissant sur ses créatures, seroit imparfait, c'est-à-dire, s'il implique contradiction d'admettre un Etre souverainement parfait, imparfait, il n'y a point d'être souverainement parfait; conséquence, qui, mal-

gré tous les subterfuges des ennemis de la Prémotion physique, suit nécessairement de la négation de cette Prémotion.

Si ce concours tel, que je l'ai défini, est si nécessaire même dans l'ordre naturel, ne le sera-t-il pas infiniment davantage dans l'ordre de la grace?

מכ״א ות״ל.

HONOR ET LAUS DEO FORTI.



TA-

TABLE DES MATIERES, CONTENUES DANS CE VOLUME.

 tion

du

Fin de la Table des Matières.



